This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Over dit boek

Dit is een digitale kopie van een boek dat al generaties lang op bibliotheekplanken heeft gestaan, maar nu zorgvuldig is gescand door Google. Dat doen we omdat we alle boeken ter wereld online beschikbaar willen maken.

Dit boek is zo oud dat het auteursrecht erop is verlopen, zodat het boek nu deel uitmaakt van het publieke domein. Een boek dat tot het publieke domein behoort, is een boek dat nooit onder het auteursrecht is gevallen, of waarvan de wettelijke auteursrechttermijn is verlopen. Het kan per land verschillen of een boek tot het publieke domein behoort. Boeken in het publieke domein zijn een stem uit het verleden. Ze vormen een bron van geschiedenis, cultuur en kennis die anders moeilijk te verkrijgen zou zijn.

Aantekeningen, opmerkingen en andere kanttekeningen die in het origineel stonden, worden weergegeven in dit bestand, als herinnering aan de lange reis die het boek heeft gemaakt van uitgever naar bibliotheek, en uiteindelijk naar u.

Richtlijnen voor gebruik

Google werkt samen met bibliotheken om materiaal uit het publieke domein te digitaliseren, zodat het voor iedereen beschikbaar wordt. Boeken uit het publieke domein behoren toe aan het publiek; wij bewaren ze alleen. Dit is echter een kostbaar proces. Om deze dienst te kunnen blijven leveren, hebben we maatregelen genomen om misbruik door commerciële partijen te voorkomen, zoals het plaatsen van technische beperkingen op automatisch zoeken.

Verder vragen we u het volgende:

+ *Gebruik de bestanden alleen voor niet-commerciële doeleinden* We hebben Zoeken naar boeken met Google ontworpen voor gebruik door individuen. We vragen u deze bestanden alleen te gebruiken voor persoonlijke en niet-commerciële doeleinden.

+ *Voer geen geautomatiseerde zoekopdrachten uit* Stuur geen geautomatiseerde zoekopdrachten naar het systeem van Google. Als u onderzoek doet naar computervertalingen, optische tekenherkenning of andere wetenschapsgebieden waarbij u toegang nodig heeft tot grote hoeveelheden tekst, kunt u contact met ons opnemen. We raden u aan hiervoor materiaal uit het publieke domein te gebruiken, en kunnen u misschien hiermee van dienst zijn.

+ *Laat de eigendomsverklaring staan* Het “watermerk” van Google dat u onder aan elk bestand ziet, dient om mensen informatie over het project te geven, en ze te helpen extra materiaal te vinden met Zoeken naar boeken met Google. Verwijder dit watermerk niet.

+ *Houd u aan de wet* Wat u ook doet, houd er rekening mee dat u er zelf verantwoordelijk voor bent dat alles wat u doet legaal is. U kunt er niet van uitgaan dat wanneer een werk beschikbaar lijkt te zijn voor het publieke domein in de Verenigde Staten, het ook publiek domein is voor gebruikers in andere landen. Of er nog auteursrecht op een boek rust, verschilt per land. We kunnen u niet vertellen wat u in uw geval met een bepaald boek mag doen. Neem niet zomaar aan dat u een boek overal ter wereld op allerlei manieren kunt gebruiken, wanneer het eenmaal in Zoeken naar boeken met Google staat. De wettelijke aansprakelijkheid voor auteursrechten is behoorlijk streng.

Informatie over Zoeken naar boeken met Google

Het doel van Google is om alle informatie wereldwijd toegankelijk en bruikbaar te maken. Zoeken naar boeken met Google helpt lezers boeken uit allerlei landen te ontdekken, en helpt auteurs en uitgevers om een nieuw leespubliek te bereiken. U kunt de volledige tekst van dit boek doorzoeken op het web via `http://books.google.com`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4DRU F

Joseph Butler als zedekundige beschouwd en gewaardeerd

Harvard Depository
Brittle Book

DOOR

W. H. WEEDA.

609.5
B986.9
W394j

HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

JOSEPH BUTLER ALS ZEDEKUNDIGE BESCHOUWD EN GEWAARDEERD.

JOSEPH BUTLER ALS ZEDEKUNDIGE BESCHOUWD EN GEWAARDEERD.

EEN BIJDRAGE TOT DE KENNIS VAN DE ENGELSCHE ETHIEK DER ACHTTIENDE EEUW.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID.

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Mr. J. DE LOUTER,

Hoogleeraar in de Faculteit der Rechtsgeleerdheid,

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN

de Faculteit der Godgeleerdheid

TE VERDEDIGEN

op Woensdag 17 Mei 1899, des namiddags te 4 ure,

DOOR

WILLEM HENDRIK WEEDA,

geboren te Heinenoord.

UTRECHT. — A. J. v. HUFFEL. — 1899.

609.5
B986.9
W394j

Aan mijne Ouders

en

aan de nagedachtenis

van mijn vaderlijken Vriend.

VOORWOORD.

Nu mijn proefschrift geschreven is, en ik dus op het punt sta mijn Academischen loopbaan te voleindigen, moet mij een woord van dank van het harte aan allen, die op eenigerlei wijze tot mijn vorming hebben bijgedragen. Sommigen zijn, helaas! overleden; onder hen mijn vaderlijke vriend, de Heer J. Konijnendijk, *aan wiens nagedachtenis dit geschrift mede is toegewijd. Van zijn liefderijke zorg voor mij zal ik steeds den levendigsten indruk bewaren.*

Tot de overledenen behooren ook twee der Hoogleeraren, wier lessen ik eenige jaren het voorrecht had te volgen, Prof. J. Cramer *en Prof.* H. G. Kleyn. *Het is met een gevoel van weemoed, maar tevens van erkentelijkheid, dat ik terugdenk aan deze beide — wij zouden zeggen te vroeg ons ontnomen — mannen van de wetenschap.*

Mijn dank aan U, Hooggeleerde Heeren, die thans onze Theologische Faculteit vormt, en aan U, Hoogleeraren vanwege de Nederl. Herv. Kerk, voor wat ik ontving uit den schat uwer kennis en vroomheid.

Inzonderheid dank ik mijn Hooggeachten Promotor, Prof. G. H. Lamers, *voor de welwillendheid en hulpvaardigheid mij bij de vervaardiging van dit proefschrift betoond. Zijne aanmoediging en vriendelijke wenken hebben mij in mijn arbeid niet weinig gesteund.*

Ten slotte een groet aan de vrienden, met wie ik vertrouwelijk heb omgegaan. Gij zijt reeds her- en derwaarts verspreid, sommigen zelfs buiten het vaderland. In den dagelijkschen omgang met U heb ik veel genoten, veel geleerd. Die tijd is nu voorbij, maar met de oude gevoelens blijf ik U gedenken en dank God voor wat Hij mij in U geschonken heeft gedurende de jaren, die achter liggen.

INHOUD.

Bladz.

Inleiding.

AFDEELING I. De Engelsche ethiek der 18e eeuw vóór het optreden van Butler 1

AFDEELING II. Butlers wijsbegeerte in het algemeen. . 15

HOOFDSTUK I.

De affecten.

AFDEELING I. Psychologische analyse. 28

AFDEELING II. Telelologische beschouwing 42

HOOFDSTUK II.

Het geweten.

AFDEELING I. Zijn vorm 60

AFDEELING II. Zijn inhoud. 75

HOOFDSTUK III.

Karaktervorming 88

HOOFDSTUK IV.

Verband van zedelijkheid en godsdienst. 96

Slotwoord. 104

INLEIDING.

AFDEELING I.

De Engelsche ethiek der 18e eeuw vóór het optreden van Butler (1726).

Cartesius gebruikt in zijn „Discours de la méthode" het beeld van reizigers, die verdwaald zijn in een bosch. In zulk een toestand is het, naar zijn meening, niet geraden om, telkens van koers veranderend, rond te dolen en nog minder om op ééne plaats te blijven. De reizigers doen het best met steeds zoo recht mogelijk een bepaalde richting uit te gaan. Dan toch zullen zij, ook al komen zij niet precies op het gewenschte punt uit, ten minste ergens den zoom bereiken, waar men er licht beter aan toe is dan midden in het bosch.

De beoefenaars der nieuwere zedekunde, die niet langer blindelings de theologie als hun gids wilden volgen, doen ons vaak denken aan reizigers, die den uitgang zoeken uit dicht houtgewas, dat hen aan alle zijden omringt, sommigen in blijkbare onzekerheid omtrent de te volgen richting, anderen steeds een zelfden kant uit, al moeten zij zich soms een weg banen dwars door struiken en heesters henen. Tot deze laatste soort zou ik twee mannen willen rekenen, die over ethiek hebben geschreven in

de periode, waarop het opschrift dezer afdeeling doelt, Clarke en Wollaston.

Clarke was in 1704 als Boyle-lezer opgetreden met „A demonstration of the being and attributes of God", en het volgende jaar met „A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion". In dit laatste geschrift heeft Clarke zijn zedelijkheids-theorie uiteengezet. De ethiek is een wetenschap, die gedemonstreerd kan worden met behulp van axioma's, even onbetwistbaar als die van de wiskunde, dat is het grondthema zijner beschouwingen. Het trekken van parallelen tusschen zedelijke en wiskunstige waarheden was niet iets nieuws, maar wèl was nieuw de consequentie, waarmee Clarke en na hem Wollaston in deze richting hebben doorgedacht.

Reeds Hobbes en Locke hadden gewezen op de overeenkomstige wijze van besluiten tot mathematische en tot ethische waarheden. De moeite, die het aan sommige beschrijvers van hun stelsel gekost heeft, om deze ideeën te brengen in het kader hunner overige beschouwingen [1]), is bewijs genoeg, dat de beide denkers hier van hun oorspronkelijken koers waren afgedwaald. Volgens Hobbes toch berustte de beslissing van wat zedelijk goed of kwaad moet heeten bij den wil van den staatswetgever [2]). En Locke beschouwde als maatstaf voor het handelen: de goddelijke wet, de burgerlijke wet en de wet der publieke opinie. Zelfs ten aanzien van de goddelijke wet, die Locke voor de bron van de beide andere schijnt gehouden te hebben [3]), kan van mathe-

1) Cf. Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 115, 153 f.

2) Hobbes' hoofdwerken: Human nature, 1650; Leviathan, 1651.

3) Cf. Jodl, a. a. O. S. 150.

matische bewijsbaarheid geen sprake zijn, omdat, voor zoover niet de openbaring in het Nieuwe Testament bepaalde aanwijzingen geeft, de nuttigheid het eenige criterium is, of wij overeenkomstig de goddelijke wet handelen [1]). Het eigenaardig kenmerk van wiskunstige waarheden, dat zij onafhankelijk zijn van een besluit of de erkenning door menschen, ook voor de voorschriften der moraal op te eischen, stemde veel beter overeen met den geestesaard hunner bestrijders.

Zoo stelde Cudworth tegenover Hobbes' nominalisme de Platonisch gekleurde leer, dat het eenvoudig-goede een eeuwige waarheid is, die God niet door zijn wil schept, maar in zijn rede aantreft en, evenals de andere ideeën, den geschapen geesten inprent [2]).

Ingevolge Locke's kritiek op het kenvermogen, verwierp Clarke *aangeboren ideeën*. Volgens hem moet echter werkelijkheid en onveranderlijkheid toegekend worden aan de *relaties*, waarin onze geest bevindt, dat de dingen tot elkaar staan [3]). Er is verschil in de dingen en hun onderlinge relaties verschillen. Uit deze verschillende relaties tusschen verschillende dingen komt noodzakelijk voort hun al of niet bij elkaar passen (fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another). Ditzelfde geldt ten aanzien van personen. Dat uit de verschillende relaties tusschen verschillende personen noodzakelijk *(un)fitness* van het gedrag van den een ten opzichte van den ander voortvloeit, is

1) Locke's hoofdwerk: Essay concerning human understanding, 1690.

2) Cudworth' hoofdwerken: Intellectual system 1678; A treatise concerning eternal and immutable morality 1731 (opus postumum).

3) Selby-Bigge, British Moralists, being selections from writers principally of the eighteenth century, Oxford, 1897, § 494.

even duidelijk, als dat in de mechanica onderscheidene krachten, naar gelang van afstand en situatie, onderscheiden werking op elkaar oefenen [1]).

Met het oog op de noodzakelijk en eeuwig verschillende relaties der dingen en hun al of niet bij elkaar passen, bepaalt Gods wil zichzelf altijd en noodzakelijk om slechts te handelen overeenkomstig rechtvaardigheid, billijkheid, goedheid en waarheid, ten bate van de welvaart van het gansche heelal. Die zelfde noodzakelijk en eeuwig verschillende relaties maken het ook voor schepselen gepast (fit) en redelijk, om zich naar dezelfde regels te gedragen [2]).

Meer in bijzonderheden tredend, geeft Clarke eenige ethische grondregels, die hij voor niet minder evident houdt dan de axioma's der wiskunde.

1. Aan *God* behoort de mensch eer te bewijzen. Wie dit weigert, maakt zich aan een gelijke ongerijmdheid schuldig als wie ontkent, dat het geheel grooter is dan de deelen.
2. Ten aanzien van *onze medemenschen*,
   a) eischt de plicht der billijkheid, dat wij een ieder zoo behandelen als wij, in gelijke omstandigheden, redelijkerwijs zouden mogen verwachten, dat hij ons behandelde (in de wiskunde beantwoordt hieraan de regel: is een getal gelijk aan een ander, dan is dit andere getal gelijk aan het eerste);
   b) eischt de plicht der liefde, steeds te trachten, om in het algemeen zooveel mogelijk de welvaart en het geluk van alle menschen te bevorderen (in de wiskunde beantwoordt hieraan de regel: optelling van getallen geeft een som).

---

1) ibid. § 483. 2) § 482.

3. Aan *ons zelf* zijn wij verplicht, om zoolang mogelijk ons leven in stand te houden en zorg te dragen, dat lichaam en geest steeds in zulk een toestand zijn, als ons het best in staat stelt, om onzen plicht in andere opzichten te vervullen. Wie de vorige plichten erkent, kan dezen niet ontkennen, zonder zich aan tegenstrijdigheid schuldig te maken [1]).

Wij letten thans niet op den inhoud van Clarke's beschouwingen, waarin zeker veel goeds zou zijn aan te wijzen, maar op hare formeele zijde. Om de onveranderlijkheid en vastheid van het zedelijke te kunnen handhaven, heeft hij de zedelijke verplichting naar den trant van logische noodwendigheid opgevat. Een verstandelijk dwalende *houdt* dingen *voor* wat zij niet zijn; en een onzedelijk mensch *wil*, dat dingen zijn, wat zij niet zijn, noch kunnen zijn [2]).

Clarke bepaalt zich doorgaans tot een vergelijking van het zedelijke en het logische, maar door den minder behoedzamen Wollaston wordt het zedelijke eenvoudig als wingewest bij het gebied des verstands ingelijfd. Volgens hem drukt elke handeling een bepaalde theoretische stelling uit, en ligt in de (on)waarheid dezer stelling de (on)zedelijkheid der handeling. Wie een dier martelt, zegt daarmee, dat hij dit dier voor een gevoelloos wezen houdt, en het daarom behandelt als een tafel of een steen. Door onrecht te doen, verklaar ik, dat ik mij zelf niet voor lid der menschelijke samenleving houd en niet behoor tot het groote stelsel, dat de natuur onder de menschen, dank zij hun gelijkheid, heeft gevormd. In het veelgelezen werk: „The religion of nature delineated" (1722) heeft Wollaston zijn theorie op allerlei

1) § 491, 499—505. 2) § 489.

wijzen geïllustreerd, daarbij heel wat scherpzinnigheid ten toon spreidend.

Bij het waardeeren van de poging van Clarke en Wollaston, om langs zuiver intellectualistischen weg de feiten des zedelijken levens te verklaren, zal men, dunkt mij, tot de slotsom moeten komen: de gezochte uitgang van het bosch is niet gevonden, maar door kloek en beleidvol volharden in een zelfde richting wel ergens de zoom bereikt. M. a. w. *de intellectualistische theorie* heeft den aard van het zedelijke niet ontsluierd, maar zeer zeker de behandeling van het vraagstuk vooruit gebracht. Laat ik dit oordeel nog kort toelichten.

Clarke's leer van de onveranderlijke relaties is wèl toepasselijk op de natuurnoodwendige bewegingen van levenlooze dingen, die immers in wiskunstige formules kunnen worden uitgedrukt, niet op het plichtmatige handelen van met geest begaafde wezens. Hij had ons moeten zeggen, hoe de zedelijke relaties zich onderscheiden van de niet-zedelijke, die zeker wel het talrijkst zijn [1]). Zijn bewering, dat speculatieve en ethische waarheid hierin onderscheiden zijn, dat men bij de laatste, krachtens zijn vrijen wil, toestemming kan weigeren [2]), laat onbevredigd, zoolang niet is aangewezen, op welken grond de mogelijkheid van deze verschillende houding van den mensch rust.

Tegenover het gebrekkige, dat de intellectualistische theorie aankleeft, staat intusschen meer dan ééne verdienste. Balguy, een jongere tijdgenoot van Clarke, heeft er reeds op gewezen dat, met name Wollaston, *objec-*

---

1) Cf. Hume's kritiek in Inquiry concerning the principles of morals, Duitsche vertal. van Masaryk, 1813, S. 125 ff.

2) Selby-Bigge, § 491.

tieve en *subjectieve* waarheid in het handelen verward heeft [1]), en E. von Hartmann maakte in zijn „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" dezelfde opmerking [2]). Hulde te brengen aan de subjectieve waarheidsliefde, die eerlijkheid en oprechtheid insluit, heeft zeker mede in de bedoeling van Clarke en Wollaston gelegen en niemand zal ontkennen, dat waarheid in dezen zin een zeer belangrijk moraalprincipe is [3]). Voorts moet erkend worden, dat in menige verkeerde handeling onjuiste theoretische praemissen een rol spelen; zuivering van de kennis komt dan aan de zedelijkheid ten goede. Bovenal hebben we echter in de intellectualistische theorie te waardeeren het streven, om de verhevenheid van het zedelijke te verdedigen tegen wie het pogen te verlagen tot een product van willekeur of egoïsme.

In dit streven vinden de intellectualisten bondgenooten in een andere school, die overigens in menig opzicht tegenover hen stond; ik bedoel de zg. *emotionalistische*, die aanvangt met Shaftesbury [4]), als wiens voorlooper men echter Cumberland [5]) kan beschouwen.

Sedert Baco in Engeland begonnen was de zedelijkheid los te maken van den godsdienst, had men zich, en met reden, vooral bezig gehouden met de natuurrechtelijke zijde van het zedelijke vraagstuk en den staatkundigen band, die de menschen vereenigt, zoeken te

---

1) ibid. § 550 (The foundation of moral goodness, 1729.)

2) Seite 346 (in de editie van 1879).

3) ibid. S. 347—367.

4) De 2 voornaamste zijner, in 1711 onder den titel Characteristics gezamenlijk uitgegeven, werken zijn Inquiry concerning virtue or merit, 1699, en The moralists, 1709

5) Hoofdwerk: De legibus naturae, 1672.

verklaren en bevestigen [1]). Men phantaseerde over den natuurstaat en bracht met zekere voorliefde de wonderlijke verhalen te pas, die reizigers van de wilde volksstammen uit verre landen opdischten. Dezelfde Locke, wien Shaftesbury dit laatste tot een verwijt maakt [2]), had intusschen den weg gebaand tot een onderzoek, dat dichter bij huis bleef. Had hij niet tot zorgvuldige *zelfwaarneming* geprikkeld door zijn proeve van een leer van 't menschelijk kenvermogen? De *psychologie* als zelfstandige wetenschap, met toepassing van de empirische methode, dankt haar ontstaan aan Locke, maar het is nog alleen de intellectueele zijde van het zielelieven, die zijn aandacht trekt. Van den in halfdonker verscholen achtergrond der ziel, waar de Triebe zich roeren en de emoties opwellen, maakte Locke zich vlug af. Hij weet ons niet veel meer te zeggen dan dat het onlustgevoel over het missen van een afwezig goed de drijfkracht is van alle menschelijke werkzaamheid; de voorstelling van een toekomstig goed is op zich zelf een onvoldoende prikkel [3]). Shaftesbury daarentegen gevoelde zich juist tot dit deel der menschelijke ziel aangetrokken, omdat hij met den Israëlitischen wijze van oordeel was, dat uit het hart de uitgangen des levens zijn.

Het laat zich van te voren verwachten, dat de beschrijving, die hij en zijn leerlingen geven van den menschelijken gemoedsaanleg, aan juistheid en helderheid meer zal te wenschen overlaten dan het beeld, dat Locke

---

1) Cf. H. Sidgwick, Outlines of the history of Ethics, Londen, 1886, p. 156 ff, Jodl, a. a. O. S. 178.

2) Characteristics, Vol. I. p. 345 ff.

3) Selby-Bigge, § 977—980 (An Essay conc. human understanding, Bk. II. Ch. xxi).

van het intellect ontwerpt. Hier geeft het bewustzijn voller schijnsel en staat de eigen zieletoestand het rustig zelfonderzoek minder in den weg. In elk geval was de diepere opvatting van de menschelijke natuur, waaraan zich paarde de gedachte dat de wereld teleologisch is aangelegd, een schrede voorwaarts, om tot een bevredigende verklaring te komen van den aard der zedelijkheid. Het rationalistisch individualisme is bij Shaftesbury in beginsel overwonnen [1]).

De slotsom van het empirisch onderzoek aangaande het emotioneele deel der ziel is deze, dat er *3 klassen van affecten* zijn: de op het gemeenschappelijk, de op het eigen en de op niemands welzijn gerichte affecten. Die van de eerste klasse heeten de *natuurlijke*, die van de laatste de *onnatuurlijke*. De mensch is evenwel niet alleen een sensibel, maar ook een reflecteerend wezen, en daarom zijn niet slechts zinnelijk-waarneembare dingen objecten van affectie, maar ook handelingen, ja de affecten zelf. Zoo ontstaat een nieuw soort affecten voor reeds te voren gevoelde affecten, die Shaftesbury bestempelt met den naam *reflex-affecten*, enkele malen ook *moral sense*. Door deze reflex-affectie kan de mensch handelingen en affecten beoordeelen als goed of slecht, en eerst wezens, die aldus in staat zijn handelingen uit zedelijk oogpunt te beoordeelen, kunnen zelf zedelijk handelen [2]).

Vragen wij verder, wat volgens Shaftesbury door de reflex-affectie wordt goedgekeurd, dan krijgen wij geen duidelijk antwoord, maar in hoofdzaak is dit antwoord tweeledig. *Vooreerst:* het zedelijke is geneigdheid ten

---

1) Helder is dit aangetoond door Dr. J. D. Bierens de Haan in zijn proefschrift: De beteekenis van Shaftesbury in de Engelsche ethiek, 1891

2) Selby-Bigge, § 11, 25 (Inq. conc. virt. I. II. 3; III. 3).

bate van de gemeenschap Aangezien Shaftesbury, in tegenstelling met Hobbes, den mensch een socialen drang toeschrijft, zoo moet men Bierens de Haan toestemmen, dat wij hier niet te doen hebben met een *norm*, maar met een, in de spheer van het welbewuste leven overgebrachte, *natuurverhouding*. Objectief bestaat deze natuurverhouding hierin, dat de individu ondergeschikt is aan het geheel, waarvan hij deel uitmaakt: de species menschheid, die op hare beurt deel uitmaakt van een grooter systeem, enz. [1]). Het is dus niet te verwonderen, dat Shaftesbury de sociale affecten de natuurlijke noemt. Intusschen acht hij het, met 't oog op 's menschen beperktheid noodig, dat onze liefde zich richte op kringen van kleineren omvang en erkent hij de mogelijkheid, dat de sociale affecten al te sterk zijn [2]), waardoor er conflict ontstaat met de *tweede* opvatting, die hij van het zedelijke heeft: als harmonie van het inwendige leven. Deze harmonie toch komt tot stand, waar de affecten der 3e klasse ontbreken en die van de beide andere elkaar in evenwicht houden. Het toonbeeld dezer harmonie is de deugdvirtuoos, die, als vrucht van zelfbeheersching, de zedelijke vrijheid veroverd heeft. Hij is de beste rechter zoowel in zake moraal als in zake kunst. Want 't schoone en goede zijn één [3]).

John Brown oefende op Shaftesbury's *aestheticisme* de volgende bondige, goed geformuleerde kritiek: „Op deze wijze kluisteren een levendige verbeelding en verscholen zelfliefde het hart in zekere denkbeeldige boeien van haar eigen maaksel; totdat ten slotte een ziedende, wilde hartstocht, in zijn kracht zich verheffend, deze phantastische kluisters, door verbeelding aangelegd, ver-

1) ibid. § 2ff. 2) § 33. 3) § 67 (The moralists, III. 2).

breekt en zijn prooi bespringt als een tijger, die geketend is met spinnewebben" [1]).

Na zijn uiteenzetting van wat deugd is, stelt Shaftesbury in de „Inquiry", Book II de vraag, welke *verplichting* er is tot deugd of welke *reden* om haar te omhelzen [2]). Het dan volgend betoog komt hierop neer, dat wij in onze deugd het voornaamste middel en vermogen bezitten om het eigen geluk voort te brengen, aangezien waar geluk alleen kan bestaan als gevolg van sociale neiging [3]). Hij grondt dit feit niet hierop, dat wij menschen onder goed eigenlijk verstaan geluk-aanbrengend en nog minder, dat zedelijk handelen de vrucht zou zijn van het streven naar geluk In zijn pantheïstisch-gedachten God is deze grond te zoeken. Toch sluit zijn leer, dat deugd zich zelf loont, een verfijnd egoïstische theorie aangaande het zedelijke niet uit, wat in veel sterker mate geldt van de beschouwingen van Cumberland en Puffendorf over dit punt.

Hutcheson, Shaftesbury's meest volgzame leerling, evenzeer overtuigd van de harmonie tusschen deugd en geluk, tracht met meer zorgvuldigheid het onbaatzuchtig karakter van de deugd vast te stellen [4]). Hij is dan ook voorzichtiger ten aanzien van het begrip verplichting. Herhaaldelijk tracht hij er zich af te maken met de bewering, dat verplichting een ingewikkelde, dubbelzinnige uitdrukking is [5]). Noch Hutcheson, noch Shaftesbury heeft het verplichtend, d. w. z. bevelend, autoritatief karakter van het zedelijke tot zijn recht laten

1) § 765 (On the motives of virtue, 1751, Essay II. Sect. 8).
2) § 26.
3) § 39—55.
4) § 470 (Illustrations upon the moral sense, 1728).
5) § 460.

komen. Naar hun smaak-moraal was het goede iets, dat betoovert en verlokt. Dat het zich tegenover den mensch kan plaatsen met hard en streng gebod, dat het vaak niet dan na bangen strijd in hem zegeviert, daarvan is in hun geschriften al heel weinig te bespeuren. De donkerste kleuren ontbreken op hun palet, en daarom schilderen ze in zulk een lichten, vroolijken toon.

Ten slotte nog iets over *het Godsbegrip* van Shaftesbury, waarop ik reeds zinspeelde. Hij denkt zich de Godheid als immanente, bezielende macht; het beginsel waardoor in de natuur samenhang is en doel. Dit pantheïstisch Godsbegrip liet de autonomie van het zedelijke in volle kracht en deed goede diensten bij de door en door optimistische theorieën van het zedelijke als inwendige harmonie en van de overeenstemming tusschen zedelijkheid en geluk. In de bestaande inrichting der wereld toch brengt de souvereine geest een volmaakte harmonie tot stand, die feitelijk zonde en ellende uitsluit [1]). Geen wonder, dat hij zulk een Godsgeloof bevorderlijk voor de zedelijkheid acht, terwijl aan het atheïsme alleen de negatieve verdienste wordt toegekend, dat het niet zoo schadelijk werkt, als het geloof aan een onzedelijken God [2]).

Ongeveer in denzelfden tijd als Shaftesbury schreef zijn bestrijder Mandeville [3]). Welk een geheel anderen kijk had deze op de wereld! In plaats van de langs natuurlijken weg tot stand komende harmonie in de menschelijke samenleving, een kunstmatig, door listige staats-

---

1) Bierens de Haan, a. w. bl. 54, 161.

2) Selby-Bigge, § 24.

3) The grumbling hive, or knaves turned honest, 1705. The fable of the bees, or private vices publick benefits, 1714.

lieden tot stand gebracht compromis tusschen de botsende belangen. Niet de welwillende neiging is grondtrek van de menschelijke geaardheid, maar hoogmoed, zinnelijkheid en wreedheid. Shaftesbury zegt, dat zelfs voor de laagste genietingen het altruïsme niet kan gemist worden [1]); Mandeville, dat den mensch, zelfs bij het in stilte verrichten van een nobele, enkel uit liefde tot het goede voortkomende daad, hoogmoed aankleeft [2]). Met ruwe hand en een spottenden grijnslach rukt hij den sluier der deugdzaamheid weg, waarmede volgens hem de menschen zoo zorgvuldig zich voor elkaar zoeken te bedekken. Selby-Bigge ziet in Mandeville een satyricus, wiens geeseling van het pharizeïsme eerbied voor de echte zedelijkheid insluit [3]), en zoo laat Mandeville zelf het ook wel voorkomen. Mij dunkt, dat den cynischen spotter aldus te veel eer wordt bewezen. Met welbehagen tracht hij aan het licht te brengen, door welke lage drijfveeren het raderwerk der samenleving in beweging wordt gehouden. De ondeugden van de individuën, zoo zegt hij, zijn weldaden voor de maatschappij. Immers is de maatschappelijke welvaart bij verkwisting beter gebaat dan bij spaarzaamheid, en is ijdelheid de voornaamste prikkel tot werkzaamheid.

Mandeville gaat verder dan Hobbes, die de lex naturalis als wezenlijke achtergrond van het zedelijke had overgehouden, en dan Rochefoucauld, die er zich toe bepaalde, om stekelige en soms treffend juiste opmerkingen te maken over de feitelijke geaardheid van het gros der menschen.

---

1) Selby-Bigge, § 53.

2) ibid. § 1012.

3) Introduction, § 1 ff.

De gelijkstelling van het zedelijke met een bakersprookje, waarmee de onnoozele menigte door slimme staatslieden gedwee is gemaakt, was meer dan een krasse paradox, om de menschen op te schrikken uit hun eigengerechtigheidsdroom. Hier vinden wij reeds enkele trekken van de in onze eeuw met driestheid opgetreden „ontkenning der moraal". Het geneesmiddel van Mandeville tegen het optimisme van Shaftesbury was erger dan de kwaal.

AFDEELING II.

Butlers wijsbegeerte in het algemeen.

Voordat ik Butlers wijsgeerige denkbeelden ga ontvouwen, komt het mij wenschelijk voor, om een vluchtige schets van zijn leven en geschriften te geven [1]).

Joseph Butler, jongste zoon van een Presbyteriaansch lakenhandelaar, werd 18 Mei 1692 te Wantage in Berkshire geboren. Door zijn vader bestemd voor het predikambt, studeerde hij aan een academie der Dissenters te Gloucester, die tijdens zijn studie werd verplaatst naar Tewkesbury. Van uit Tewkesbury zond de toen 21-jarige student aan Clarke een anonym schrijven, waarin hij de bezwaren meedeelde, die de lezing van diens „Demonstration of the being and attributes of God" bij hem had doen rijzen. Dit was het begin van een zeer levendige correspondentie, waarin Clarke ten volle recht liet wedervaren aan de scherpzinnigheid van zijn onbekenden bestrijder — (met behulp van een vriend wist Butler zijn anonymiteit te bewaren). Omstreeks dezen tijd kwam Butlers besluit, om tot de Anglicaansche kerk over te gaan, tot rijpheid, en na dezen gewichtigen stap werd hij student bij het Oriëlcollege te Oxford (17 Maart 1714).

In Oxford sloot Butler vriendschap met den jongen

1) Voor deze schets ontleen ik de gegevens aan Th. Bartlett's Memoirs of the life, character and writings of Joseph Butler, London, 1839.

Talbot, tweeden zoon van den bisschop van Durham. Reeds spoedig na de toelating tot het Oriël-college als geestelijke gewijd, werd hij in '18, op aanbeveling van bisschop Talbot en van Clarke aangewezen voor den predikdienst in de Rollskapel te Londen, waar gedurende 8 jaren een uitgelezen gehoor, met klimmende belangstelling, luisterde naar de doorwrochte stukken van dezen nog jeugdigen prediker. Eenige van de daar gehouden preeken zijn te Londen in druk verschenen ('26) onder den titel: „Fifteen Sermons", en bij de tweede uitgave ('29) met een merkwaardige „Preface" verrijkt. Een katheder voor moraalphilosophie ware zeker voor het houden van de meeste dezer Sermons geschikter plaats geweest dan de kansel. Zelfs den aandachtigen lezer valt het moeilijk, om Butlers redeneering altijd te volgen, zoo zwaar is de stijl, zoo ingewikkeld de gedachtengang. Bij overvloed van anthropologische, heerscht er armoede aan soteriologische denkbeelden. Hoe hoog de Sermons mogen staan als zedekundige verhandelingen, men mist er in het vertroostende en bezielende, waardoor echte evangelieprediking wordt gekenmerkt.

Intusschen was aan Butler bovendien de zorg toevertrouwd, eerst over de gemeente van Haughton, daarna over die van Stanhope. In '26 nam hij ontslag uit de Rollskapel, zoodat hij zich nu meer onverdeeld aan den pastoralen arbeid te Stanhope kon wijden. Zijn tot stille overpeinzingen neigende geest voelde zich een tijd lang volkomen thuis in deze landelijke omgeving, en toen hij in 1733 als kapelaan van den lordkanselier Talbot naar Londen terugkeerde, moet, hoewel hij in 't laatst had terugverlangd naar het verkeer met de Londensche vrienden, zijn hart vol dank geweest zijn voor de jaren van afzondering in 't rustige Stanhope.

Nu was de tijd gekomen om de vrucht te oogsten van den ingespannen denkarbeid, waarvoor hij, bij een nauwgezette waarneming van het herderlijk ambt, den tijd had weten te vinden. Op zijn doorreis verwierf Butler in Oxford den doctorstitel, en weldra viel de eene onderscheiding na de andere hem te beurt. Achtereenvolgens bekleedde hij het ambt van geheimsecretaris bij koningin Caroline ('36—'37), bisschop van Bristol ('38—'50), bisschop van Durham ('51—'52). Tijdens zijn episcopaat over Bristol werd hij tevens benoemd tot deken van St. Paul ('40) en geheimsecretaris bij koning George II ('46). — Het grootste deel van zijn rijke inkomsten besteedde Butler in het belang van de door hem bestuurde diocesen. Vooral aan de restauratie van vervallen kerkelijke gebouwen heeft hij schatten te koste gelegd.

Omstreeks het midden van het jaar '36 verscheen Butlers hoofdwerk: „The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature". Dit geschrift viel blijkbaar veel meer in den smaak dan de Sermons, want nog in hetzelfde jaar was een herdruk noodig. Het voornaamste gedeelte der „Analogy" valt echter buiten het plan van deze studie, en ik zal dus van dit werk slechts gebruik maken, in zoover het licht verspreidt over Butlers zienswijze aangaande algemeen wijsgeerige en ethische onderwerpen. Vraagstukken van godsdienstwijsbegeerte en apologetiek blijven buiten bespreking [1]). Van zuiver zedekundigen aard is, reeds

---

1) Men kan dienaangaande raadplegen de 1896 te Oxford verschenen Studies subsidiary to the works of Bishop Butler, door Gladstone, die een warm vereerder van den bisschop is geweest. Nu de „grand old man" is ontslapen, leest men met aandoening zijn ontboezeming, dat

blijkens den titel: „of the nature of virtue", de laatste der beide Dissertations, die aan de „Analogy" zijn toegevoegd.

Kort vóór zijn dood (16 Juni '52) gaf Butler bevel, om al wat hij in manuscript had liggen, te verbranden, zoodat ons verder van zijn gansche schriftelijke werkzaamheid niets is overgebleven dan de tusschen '39 en '48 gehouden „Six Sermons preached upon public occasions", „A charge to the clergy of the diocese of Durham" ('51), eenige fragmenten, in 1853 door E. Steere uitgegeven („Some remains of Bishop Butler"), en een tweetal brieven, in de Appendix van Gladstone's editie afgedrukt. In de „Six Sermons" leeren wij Butler kennen als gelegenheids-redenaar. Hij schermt niet met phrasen, maar geeft een grondige uiteenzetting van de zaak, waarvoor men is bijeengekomen. M. Arnold geeft aan deze latere redevoeringen de voorkeur boven „Analogy" en „Fifteen Sermons" [1]). Wij kunnen in 't midden laten of Arnold goed heeft gezien; voor ons doel zijn de „Fifteen Sermons" en de „Dissertation of the nature of virtue" verreweg 't belangrijkst.

Omdat Butler hier te lande vrijwel een onbekende is, leek het mij geen overbodig werk, den lezer eenigermate in te lichten aangaande de data van zijn uitwendig leven. Thans kunnen we overgaan tot de behandeling van het in ons opschrift aangekondigde onderwerp.

---

deze studies tot de laatste getuigenissen zouden behooren, die hij voor de wereld aflegde met betrekking tot de hoogste belangen (p. 8). — Geheel anders dan Gladstone oordeelt H. Hughes (A critical examination of Butlers Analogy, London, 1898), die, bij alle waardeering voor het karakter en de bedoelingen van Butler, zijn apologie voor den Christelijken godsdienst zoo goed als geheel mislukt acht.

1) Last essays on church and religion, London, 1877, p. 122.

Butler is een van die geesten, die zich de waarheidselementen uit contraire beschouwingen zoeken toe te eigenen, zonder evenwel het machtig speculatie-vermogen te bezitten van een Plato en een Kant, die de uiteenloopende ideeën hunner voorgangers in hoogere eenheid wisten te verzoenen. Zoo spreekt hij op theologisch gebied met den deïst Tindal over het Christendom als een „republication of the religion of nature", welke natuurlijke godsdienst, hij moge dan al of niet door de rede gevonden zijn [1]), redelijk bewijsbaar is [2]). Maar het Christendom is hem bovendien de prediking eener nieuwe bedeeling, volstrekt niet door de rede te ontdekken; de bedeeling, waarin God door zijn Zoon en Heiligen Geest de verlossing en redding tot stand brengt van een menschheid, die in gevallen staat verkeert [3]).

En op het gebied der wijsbegeerte valt hetzelfde verschijnsel waar te nemen. Had het *empirisme* met Locke in de nieuwere philosophie een schitterenden triomph gevierd, nòg had het *rationalisme* weltoegeruste strijders, die er niet aan dachten den kamp op te geven. In de voorste gelederen stond Clarke, wiens slagvaardigheid uit menig strijdschrift is gebleken. Zeer zeker heeft Butler Clarke's invloed ondergaan, en nooit heeft hij zich kunnen losmaken van sommige intellectualistische grondgedachten. Maar toch is het Locke geweest, die zijn methode en denkwijze beheerschte. Zélf zegt hij het niet, en slechts een enkele maal citeert hij Locke

---

1) Analogy, Part I. Chapt. VI. § 18; II. II. 10, VIII. 31. (De paragraphenindeeling is van Gladstone in zijn keurige uitgave: The works of Joseph Butler, D. C. L. Oxford, 1896).

2) II. VII. 43.

3) II. I. 16.

met instemming. De voorliefde, waarmee zijn geest zich richt op de waarneming der concrete werkelijkheid, laat echter in deze geen twijfel over.

Duidelijk komt die voorliefde reeds uit in de boven (bl. 15) vermelde correspondentie met Clarke. Butler geeft hier een fijne kritiek op de in Clarke's „Demonstration" geleverde bewijsvoering voor de alomtegenwoordigheid en eenheid van het noodzakelijk en a se bestaande Wezen. Deze bewijsvoering was feitelijk niet anders dan deductie uit het metaphysisch begrip: ens necessarium. In zijn tweeden brief schrijft Butler dan ook, dat hij de gevolgtrekkingen wel zou kunnen beamen, indien maar de onderstellingen, die Clarke in het begrip ens necessarium opnam, dat dit nl. antecedent aan, en sine qua non van al het bestaande is, als waarheid konden gelden. Opmerkelijk is het, dat hij ten slotte schoorvoetend en maar half bevredigd het ens necessarium aanvaardt. En Clarke had geen ongelijk er op te wijzen, dat zijn opponent de vraag, wat iets op zich zelf, volgens den aard der dingen is, had verwisseld met de vraag naar een matter of fact, en later, dat Butler gevaar liep om zich het ens necessarium te denken als een eindig wezen met de eigenschap van aseïtas. Ook het vraagstuk van ruimte en tijd was ter sprake gekomen. Clarke definieert ze als modi van de a se bestaande substantie, terwijl Butler verklaart met den aard van ruimte en tijd verlegen te zitten. Uit alles blijkt, dat Butler geen weg weet met de scholastische methode, om te opereeren met abstracte begrippen, die in wijsgeerige en theologische scholen hun stempel ontvingen. Hij keert aan deze richting, die in Clarke een bekwaam woordvoerder bezat, niet den rug toe, maar dat zij de oplossing zou bezitten van de raadselen, waarvoor wereld

en leven den wijsgeerigen denker plaatsen, daarvan is hij volstrekt niet overtuigd.

In zijn latere geschriften laat zich die zelfde gereserveerde houding, ten aanzien van al wat naar abstractie zweemt, aanwijzen. Butler verdedigt in de „Analogy" I. I en de daarbij behoorende „Dissertation of personal identity", tegen den op dit punt weifelenden Locke, de stelling van het spiritualisme, dat de persoon een zelfde identische substantie is. Hij hecht evenwel niet aan dat woord substantie, immers is het niet een idee, of abstract begrip of qualiteit, maar enkel een wezen (being), dat kan leven en handelen, genieten en lijden [1]). Het eigenlijk ervaringsbewijs voor de eenvoudigheid en absolute eenheid van een levend, handelend wezen kan uit den aard der zaak niet geleverd worden, maar die eenheid is een hypothese, waarmee al wat de ervaring leert, overeenstemt [2]). Wie het tegendeel aanneemt, komt geheel in strijd met de praktijk van het dagelijksche leven en met zijn eigen bewustzijn. Zoo luidt in hoofdzaak de bewijsvoering van de eerste Dissertation.

Herhaaldelijk doet Butler zich kennen als aanhanger van den vrijen wil. Hij is er zeer wel van overtuigd dat deze leer kan bezwaard worden met moeilijkheden, die voeren in de meest duistere van alle speculaties [3]). Maar die moeilijkheden laat hij rusten, en het is hem voldoende te kunnen aantoonen, dat, ook al mocht de leer der noodzakelijkheid speculatief waar wezen, zij ten opzichte van de praktijk is alsof zij valsch ware [4]).

---

1) Dissertation I. 9.

2) Anal. I. I. 12.

3) I. VI. 14.

4) I. VI. 9.

Ten slotte lette men nog op de plaaten, waar over Clarke's fitness-leer gesproken wordt. In „Analogy" II. VIII. 24 verklaart Butler te gelooven aan de zedelijke (un)fitness van het handelen, die de prioriteit heeft boven iederen wil en even zeker het goddelijk gedrag bepaalt als speculatieve (on)waarheid noodzakelijk het goddelijk oordeel bepaalt. Ook wat hij „Analogy" I. VI. 16 in een noot opmerkt, komt neer op deze verklaring. „Evenwel", zoo voegt hij er aan toe, „men gaat liefst niet op zaken van zulke abstracte speculatie in en spreekt er met voorzichtigheid over, wanneer men er over spreekt". Blijkens het verband sluit die „men" ook hem zelf in. *Fitness* en *reason of the case*, de begrippen, die bij Clarke en Wollaston schering en inslag zijn, worden bij Butler op den achtergrond gedrongen door *matters of fact*.

Bewijzen genoeg reeds, dunkt mij, voor de stelling, dat niettegenstaande zekere tweeslachtigheid, het empirisme bij Butler ver de overhand heeft op het rationalisme.

Men meene intusschen niet dat het empirisme in zijn wijsbegeerte het laatste woord heeft. Duidelijk vernemen wij hier reeds den toon, die bij Hume toeneemt in sterkte, en een snerpende wanklank wordt in de zegezang van het empirisme [1]). „Het zijn inderdaad", zoo heet het in Sermon XV. 2, „niet meer dan effecten, waarmee de meest geleerden bekend zijn; want wat de oorzaken betreft, daarover verkeeren zij in even volslagen duister als de meest onwetende . . . . Elk ontsloten geheim,

---

1) Hume moet zich eenigzins geestverwant van Butler gevoeld hebben. Waarom anders al die, door een samenloop van omstandigheden mislukte, pogingen om vóór het ter perse leggen van de Treatise of human nature het oordeel van den bisschop in te winnen over dezen eerstelingsarbeid? Zie bij Bartlett, Memoirs, p. 81—84.

elke ontdekking, elk voor het eerst aan het licht gebracht effect, dient om ons te overtuigen van talloos meer dingen, die verborgen blijven, en waar wij te voren geen vermoeden van hadden. En gesteld nu eens, dat wij de geheele schepping kenden op dezelfde wijze en even goed als wij elk bijzonder voorwerp kennen. Hoeveel zou al deze natuurlijke kennis bedragen? Het zou inderdaad een beuzelachtige nieuwsgierigheid zijn, die door zulk een oppervlakkige kennis werd bevredigd. Integendeel, zou zij niet dienen om ons des te meer van onze onwetendheid te overtuigen; en om de begeerte in ons te wekken naar de kennis van de natuur der dingen zèlf, hun schepper, oorzaak en doel?"

De slotsom van wat wij tot dusver als Butlers algemeene denkrichting leerden kennen is déze, dat hij eenerzijds de kennis van de matters of fact, van de concrete werkelijkheid, voor hoogst gewichtig houdt en anderzijds er van doordrongen is, dat het een oppervlakkigen geest verraadt, wanneer men zich tevreden stelt met de bloot empirische waarneming van de wereld der verschijnselen, waardoor ons het wezen, de oorzaak en het doel der dingen niet wordt ontsluierd.

De wijze waarop Butler zich een uitweg baant uit deze moeilijkheid kan onze goedkeuring niet wegdragen. Hij redeneert ongeveer in dezen trant: de doeloorzaken, die binnen het bereik onzer kennis vallen en de zedelijke natuur des menschen leeren ons, met betrekking tot de plannen der Voorzienigheid in het besturen van de wereld, *iets*, en wel *genoeg*, om ons te dringen tot godsdienst en deugdbetrachting [1]).

Er ontbreekt in deze redeneering een onmisbare schakel.

---

1) Fift. Serm. XV. 4.

Wat geeft Butler het recht, om het bestaan van een Voorzienigheid, die de wereld bestuurt, aan te nemen? Hij heeft deze vraag nooit goed onder de oogen gezien, maar zich neergelegd bij de reeds door anderen geleverde bewijzen voor het bestaan van God [1]). En zoo miskende ook Butler, niettegenstaande zijn inzicht in de beperktheid van het menschelijk kennen, het feit, dat niet kennis, maar *geloof* den mensch in aanraking brengt met een hoogere wereld, en dat alleen langs den weg van geloofservaring en niet van syllogismen *zekerheid* wordt verkregen aangaande het bestaan van een wijzen, liefderijken God.

Al oordeelen wij echter, dat voor *de teleologische beschouwingswijze*, die Butler op de zooeven aangehaalde plaats en ook elders voordraagt, bij hem een stevige grondslag ontbreekt, met die beschouwingswijze zelf stemmen wij in, en eveneens met het daarbij gemaakte voorbehoud, dat het voor menschen niet mogelijk is *alles* teleologisch te verklaren. Immers staan wij midden in het zich ontvouwende wereldplan, terwijl bovendien Gods wereldplan in zijn geheel onze menschelijke bevatting moet te boven gaan [2]). Nog een derde bezwaar doet zich voor, maar daarover later.

Het doelbeginsel stond ook in het middelpunt van Shaftesbury's wereldbeschouwing, die het waarschijnlijk ontleende aan de Engelsche Platonisten, Cudworth, Henry More, e. a. [3]). Shaftesbury was echter pantheïst; zijn doelleer was uitsluitend immanent en zuiver aesthetisch. Bij Butler — en ziehier het groote onderscheid tusschen den Hellenistischen Weltmann en den Angli-

---

1) Anal. Introd. 10; A Charge, 11.

2) Anal I. VIII. 1; Fift. Serm. XV. 5.

3) Bierens de Haan, a. w. bl. 45, 62.

caanschen bisschop — niet enthusiasme over de schoone, maar eerbied voor de zedelijke wereldorde [1]); de doeloorzaken spreken hem niet van een al-bezielend geestelijk beginsel, maar van een wereld-besturenden persoon [2]). In zoover nadert hij echter Shaftesbury, dat hij waarschuwt tegen een eenzijdige transcendentie-leer, die enkel oog heeft voor Gods rechtstreeksche werkingen, en zijn indirecte werkzaamheid door middel van het gewone natuurverloop voorbijziet. „Wanneer de menschen zich genoopt zien een Schepper der natuur te erkennen, of dat God de natuurlijke bestuurder der wereld is, dan moeten zij dit niet weer ontkennen, omdat zijn bestuur uniform is; zij moeten niet alle werkzaamheid aan God ontzeggen, omdat Hij de dingen bestendig doet, omdat de effecten van zijn handelen voortduren, daargelaten of Hij aldus handelt; ofschoon er geen reden is om te denken, dat Hij niet aldus handelt" [3]).

God voert in deze wereld zijn *zedelijk bestuur* door middel van:

1. de zedelijke natuur des menschen, krachtens welke de mensch zichzelf oordeelt [4]).
2. de gevoelens van dankbaarheid en resentment [5]), die 's menschen gedrag bij anderen opwekt [6]).
3. de zedelijke inrichting der maatschappij, bestaande in de fundamenteele wetten van den staat, gerugsteund door de publieke opinie [7]). Slechte men-

1) Anal. I. III.

2) I. VI. 12.

3) I. II. 4; I. 31.

4) I. III. 18; VI. 14.

5) Dit onvertaalbare woord zal ik beneden toelichten.

6) Anal. I. VI 21.

7) I. III. 18; Six Serm. III. 6; V. 3.

schen brengen er de hulde aan van hun huichelarij [1]).

4. het physisch natuurverloop. „Inderdaad zijn de natuurlijke en zedelijke inrichting der wereld zoo verbonden, dat zij samen slechts één schema uitmaken; en het is zeer waarschijnlijk, dat de eerste is gemaakt en wordt onderhouden, enkel ten dienste van de laatste; zooals de plantenwereld er is voor de dieren, en het georganiseerde lichaam voor den geest" [2]).

Volmaakt is dit middelijk geoefende zedelijk wereldbestuur niet, en eerst hiernamaals zullen „higher degrees" van belooning en straf volgen [3]).

De groote beteekenis van de concrete werkelijkheid komt nu geheel tot haar recht, omdat die werkelijkheid de verwezenlijking is eener Godsgedachte. De wereld is voor Butler, in de klassieke taal van onze geloofsbelijdenis gesproken, „als een schoon boek, in hetwelk alle schepselen, groote en kleine, gelijk als letteren zijn, die ons de onzienlijke dingen Gods geven te aanschouwen". De menschelijke natuur zèlf maakt deel uit van het schoone boek, ja zij is er de belangrijkste bladzijde van. Ofschoon zij de sporen van verval vertoont, laat zich uit de samenstelling van onze natuur nog zeer goed opmaken, wat God met haar bedoelde, en op de vraag, hoe de mensch behoort te handelen, moet in de hem van God geschonken natuur het antwoord te vinden zijn [4]).

---

1) Six Serm. III. 10.

2) Anal. I. II. 8; VII. 7.

3) I. III. 4. 36; VIII. 7; Six Serm. V. 3.

4) Fift. Serm. VI. 1.

Wij gaan nu over tot de uiteenzetting van *Butlers ethiek*. In aansluiting met zijn teleologische beschouwing van de menschelijke natuur, heb ik déze volgorde gekozen:

de psychische grondslag van het zedelijke leven,
de maatstaf van het zedelijke leven,
de eisch van het zedelijke leven,
de kroon van het zedelijke leven.

De vier hoofdstukken, waarin deze onderwerpen worden behandeld, dragen tot titel: *de affecten*, *het geweten*, *karaktervorming*, *verband van zedelijkheid en godsdienst*.

HOOFDSTUK I.

De affecten.

AFDEELING I.

Psychologische analyse.

In afdeeling I der Inleiding is gezegd, dat Shaftesbury en zijn school voor 't eerst het emotioneele deel der ziel tot voorwerp van naarstig onderzoek maakten en tevens, dat hun beschrijving aan juistheid en helderheid te wenschen overlaat. Er heerscht in hun terminologie veel onbestemdheid, waarvan het trouwens de vraag is, of zij ooit geheel zal te overwinnen zijn, waar het schemerachtig gebied van het gemoedsleven wordt betreden.

Bij Butler zijn het met name de begrippen appetite, passion en affection, waarvan wij geen heldere voorstelling krijgen. Nergens vindt men ze zuiver afgebakend, en op verscheidene plaatsen worden zij door elkander gebruikt. Toch bestond er voor hem ongetwijfeld een lichte nuanceering in deze begrippen, gelijk wel het duidelijkst „Fifteen Sermons" V. 12 blijkt. — Appetites zijn de onmiddellijk met onzen lichamelijken toestand samenhangende zinnelijke begeerten, terwijl affections en passions meer aandoeningen van geestelijken aard zijn,

wat wij tegenwoordig emoties plegen te noemen. — Waarschijnlijk noemde hij de repulsieve aandoeningen bij voorkeur passions, en de attractieve affections. Maar met zekerheid is dit niet uit te maken. In den regel vat hij de drieërlei aandoeningen, zooeven genoemd, samen onder den gemeenschappelijken naam propensions of affections en in dezen ruimeren zin wordt dus voortaan het woord affecten gebezigd.

Augustinus zegt in een van de psychologische schetsen, waarmee hij zijn „Confessiones" heeft doorvlochten, naar aanleiding van het feit, dat de lof en de liefde der menschen zoo verschillend van aard kunnen zijn: „een duistere, raadselachtige diepte is de mensch, wiens hoofdharen, Gij, o Heer, geteld hebt, die zonder Uwen wil niet verminderen; en toch, zijn haren zijn lichter te tellen dan zijn hartstochten en gemoedsaandoeningen" [1]). De wetenschap stelt zich ook op dit terrein tot taak, om eenheid te zoeken in het bonte allerlei van verschijnselen, maar hoe dikwijls zag men, ter wille van de zoo zeer gewenschte eenheid, wezenlijke eigenaardigheden over het hoofd? Butler maakte gedurig kennis met die fatale zucht voor vereenvoudiging, welke later door Hume de bron werd genoemd van vele valsche gevolgtrekkingen in de philosophie [2]), en daarom drong hij aan op meer nauwkeurige analyse van het affectenleven.

Fundamenteel voor Butlers analyse is zijn onderscheiding tusschen de op eigen welzijn gerichte *zelfliefde*, en de op allerlei andere objecten gerichte *bijzondere affecten*.

De menschelijke natuur heeft vatbaarheid voor een onbeperkt aantal bijzondere affecten of bewegingen der ziel naar bijzondere *uitwendige* dingen als eer, macht,

1) Lib. IV, Cap. 14. 2) Eine Untersuchung, S. 137.

het goed of nadeel van anderen[1]). „Dit maakt juist den aard van een affect uit, dat het streeft naar, en rust in zijn object als einddoel. In het gewone spraakgebruik zeggen wij dikwijls dat dingen worden bemind, begeerd, geacht niet om hen zelf, maar om iets verders, iets buiten die dingen; in zulke gevallen zal echter, wie oplet zien, dat in werkelijkheid niet deze dingen objecten van de affecten zijn, d. w. z. bemind, geëerd, geacht worden, maar wat verder-af, er buiten ligt. Indien wij geen affecten hebben, die rusten in wat men hun objecten noemt, dan is, wat in de menschelijke natuur liefde, begeerte, hoop heet, enkel het zich niet op zijn gemak gevoelen, als men in rust verkeert; een onrustige neiging tot handelen, voortgaan, streven zonder doel of zin. Indien er evenwel zoo iets bestaat als meer genoegen vinden in het gezelschap van den een dan in dat van den ander — het doet er niet toe of het vriendschap is of aangename omgang, wanneer maar geen nevenbedoelingen van voordeel, eer, vermeerdering onzer kennis of jenseitige belangen in het spel zijn — dan hebben wij hier een voorbeeld van een affect, dat absoluut in zijn object als einddoel rust. En toch is niets gewoner dan te hooren vragen: welk voordeel trekt iemand uit zulk een leven, bijv. van studie, uit bijzondere vriendschapsbetrekkingen of iets anders; niets is, zeg ik, gewoner dan zulk een vraag te hooren stellen op een wijze, die veronderstelt, dat er geen winst, voordeel, belang bestaat behalve als middel tot iets anders; had men gelijk, dan ware er in het geheel geen werkelijke winst, voordeel, belang. Dit is dezelfde ongerijmdheid ten aanzien

---

1) Fift. Serm. Preface, 29.

van het leven, als een oneindige reeks effecten zonder oorzaak in de bespiegeling [1]). De winst, het voordeel of belang bestaat juist in het genot, hetwelk hieruit voortvloeit, dat zulk een vermogen zijn object bezit en ander geluk of genot, dan wat daaruit voortvloeit, is er niet. De genoegens van hoop en herinnering zijn geen uitzonderingen, aangezien de eerste slechts dit geluk antecipeert, de laatste hetzelfde geluk op nieuw geniet" [2]).

„Dat alle bijzondere begeerten en passies op de uitwendige dingen zelf en niet op het resulteerend genot gericht zijn, blijkt hieruit, dat dit genot er niet zijn kon, ging niet vooraf de beantwoording van het object aan de passie; men zou van het eene ding niet meer kunnen genieten dan van het andere, van het eten van voedsel niet meer dan van het verzwelgen van een steen, bestond niet een affect of begeerte voor het een, meer dan voor het ander" [3]).

Het wekt eenige bevreemding, dat Butler geen onderscheid maakt tusschen attractieve en repulsieve affecten [4]), maar later zullen wij zien, dat hij bij de laatste enkel let op het actieve element. Volgens deze beschouwing heeft men bijv. onder het object van vrees niet te verstaan datgene, wat ons vrees aanjaagt en dus afstoot, maar de beveiliging, die de vrees ons doet zoeken.

Behalve de bijzondere affecten heeft de mensch de begeerte naar wat over het geheel zijn geluk uitmaakt (happiness upon the whole); aan die begeerte, en aan haar alléén, wil Butler den naam *zelfliefde* toekennen.

---

1) Cf. Hume, Eine Unters. S. 132

2) Fift. Serm. XIII. 4.

3) XI. 3.

4) Cf. Hutcheson, Syst. of mor. phil. p. 7, 41.

Haar object is *iets inwendigs*, het lustgevoel, dat voortkomt uit de bevrediging van bijzondere affecten, of wij een bepaalde voorstelling hebben, waarin dit bestaat, of niet. Nooit jaagt zelfliefde een uitwendig ding om het ding zelf, louter als middel tot geluk zoekt zij het te verkrijgen.

De bijzondere affecten zijn voor zelfliefde de onmisbare grondstof, waarvan zij haar geluk opbouwt. Neem de bijzondere affecten weg, en er blijft voor zelfliefde volstrekt niets te doen over dan het ontwijkon van de smart [1]). Zèlf bijzondere affecten voort te brengen staat niet in hare macht. Immers, dan zou een mensch in staat moeten zijn, iets lief te hebben, te vreezen of te haten enkel uit overweging, dat die liefde, vrees of haat een middel kon zijn, om goed te verwerven of kwaad te vermijden [2]).

Het begeeren van wat over het algemeen ons geluk uitmaakt is slechts mogelijk, wanneer wij ons eigen ik hebben leeren onderscheiden van wat buiten het ik is en van elk ander ik; en een tweede vereischte is, dat wij de vele soorten bevrediging ons voorstellen en onderling vergelijken kunnen. Vandaar dat Butler op de laatstgenoemde plaats zegt: „zelfliefde behoort bij den mensch als redelijk wezen, reflecteerend over eigen geluk", en dat hij de zelfliefde qualificeert als „reasonable" en „cool". Van hoeveel belang de verstandelijke factor in redelijke zelfliefde wordt geacht, bewijst de telkens terugkeerende formule van het neerzitten in een rustig uur, tot overweging van wat onze „happiness upon the whole" of „real happiness" zal zijn [3]). „Fifteen Sermons" XI. 21 leert, dat het verstand slechts dan vatbaar is voor

1) Fift. Serm. XI. 3, 6; Pref. 31. 2) XIII. 15. 3) XI. 13, 21.

overreding tot een bepaalde gedragswijze, als wij de menschen overtuigen, dat de gedragswijze niet met hun belang strijdt.

In de „Analogy" wordt de aanleiding tot misverstand, die in zoodanige uitspraken is gelegen, weggenomen. Uit wat hier gezegd wordt, moet men besluiten, dat Butler niet op het oog heeft „speculatief overtuigd zijn of gelooven, dat het gehoor geven aan eenig affect meer lust dan onlust teweegbrengt, wat blijkens de ervaring onvoldoende is om de affecten te bedwingen", maar „de practische behartiging van wat over het geheel ons geluk uitmaakt" [1]). Butler heeft door deze nadrukkelijke toelichting, beter dan indertijd de grootmeester der Grieksche ethiek, in het licht gesteld, dat niet bloot verstandelijke bezinning, maar vooral een bepaalde gemoedsgesteldheid iemand in staat stelt, weerstand te bieden aan de lokstem der begeerte, en zich door het verstand te laten raden en leiden. Overigens doet Butlers opvatting van de redelijke zelfliefde sterk denken aan wat Aristoteles over de φρόνησις opmerkt: „Het wezen van den verstandige schijnt daarin gelegen te zijn, dat hij in staat is juist te overleggen, wat hem goed en nuttig is, en dat niet enkel voor een deel, zooals bijv. met betrekking tot gezondheid of lichaamskracht, maar met betrekking tot datgene, wat tot een goed leven in het algemeen behoort" [2]).

De invloed, door redelijke zelfliefde geoefend, is hieraan te danken, dat ze bestendig en habitueel, niet dat ze zoo sterk is [3]). Dagelijks wordt zij overstemd, niet alleen door de meer onstuimige passies, maar door

---

1) Anal. I. v. 24. Note a.

2) Ethica Nikom. VI. 5.

3) Fift. Serm. Pref. 35.

nieuwsgierigheid, schaamte, zucht tot navolging, door allerlei, zelfs door traagheid; vooral wanneer het belang, stel het tijdelijk belang, dat het doelwit van zoodanige liefde is, zich op verren afstand bevindt. Allerminst kan — gelijk dikwijls geschiedt — van losbandige menschen gezegd worden, dat zij geheel door eigenbelang en zelfliefde beheerscht worden, want zij brengen juist zich zelf en hun eigen belang onherstelbare schade toe [1]).

Butler heeft zich niet bepaald tot het geven van een eigen psychologische analyse van de affecten, maar ook aangewezen hoe zijn tegenstanders „die alle bijzondere affecten zochten weg te verklaren" er toe konden gekomen zijn, om het spoor bijster te raken. Elk bijzonder affect, zelfs naastenliefde, is even wezenlijk ons *eigen* affect als zelfliefde, en het uit de bevrediging van eenig bijzonder affect voortkomend genot even wezenlijk ons *eigen* genot, als hetwelk de vrucht is van zelfliefde. Het ligt dus voor de hand, om de bijzondere affecten eenvoudig zelfliefde te noemen, en dan moeten inderdaad alle menschelijke handelingen uit zelfliefde worden verklaard. Maar dit is niet het gewone spraakgebruik; of ware dit het geval, wij kwamen woorden te kort, om het verschil kenbaar te maken tusschen de drijfveer tot een daad, die voortkomt uit de kalme overweging, dat zij tot het eigen welzijn zal strekken, en het motief tot een daad, bijv. van wraak of van vriendschap, waardoor iemand een wis verderf tegemoet snelt, om een ander goed of kwaad te doen. De natuurlijkste wijze van spreken is, om alleen het bewuste begeeren naar wat over het geheel ons belang is zelfliefde, en zoodanig streven geïnteresseerd te noemen. Een daad, die voort-

---

1) Anal. I. v. 24. Note a; Fift. Serm. Pref. 35.

komt uit een bijzonder affect, heete een driftige, eerzuchtige, vriendschappelijke, wraakzuchtige, enz. [1]).

De juiste analyse wordt echter bemoeilijkt, doordien in de drijfveeren tot handelen zelfliefde en bijzondere affecten meestal dooreengeweven zijn, zoodat het vaak onmogelijk is, om precies te bepalen in hoever een daad, misschien wel van ons zelf, voortspruit uit het beginsel van algemeene zelfliefde, of uit een bijzonder affect. Tengevolge van deze onzekerheid, kan het niet anders, of de opinies omtrent de menschheid als min of meer door eigenbelang beheerscht, zullen uiteenloopen, en de een zal aan zelfliefde toeschrijven, wat een ander toeschrijft aan bijzondere affecten. Het is evenwel dwaas, te beweren, dat de menschheid geheel wordt gedreven, óf door zelfzucht alleen, óf door bijzondere affecten alleen [2]).

Het kan niet gezegd worden, dat Butler in zijn ontleding van het affectenleven alle psychologische verschijnselen tot hun recht heeft laten komen. Sidgwick legt in zijn: „The Methods of Ethics" [3]) aan de stelling: geen genot zonder voorafgaande belangelooze impulsen, overdrijving ten laste. Zijn eigen ervaring raadplegend, heeft hij opgemerkt, dat hem tal van genoegens — vooral die van gezicht, gehoor en reuk, benevens vele emotioneele genoegens — te beurt vallen, zonder eenige betrekking tot voorafgaande begeerten. Ook is gegronde bedenking ingebracht tegen Butlers meening, zooals die uit een slordig gestyleerden volzin van Sermon XI. 3 kan worden opgemaakt, dat wij altijd een heldere voorstelling zouden hebben van de objecten,

---

1) Fift. Serm. XI. 4, 5; Pref. 29.

2) Pref. 30.

3) Third edit. p. 44.

die belangelooze impulsen ons doen najagen. Immers is het een feit, dat de mensch, vooral op jeugdigen leeftijd, vaak gedreven wordt door instincten en Triebe, waarbij hem de objecten van zijn streven niet, of slechts schemerachtig, voor den geest staan [1]).

Maar niettegenstaande deze bedenkingen, die wellicht nog vermeerderd konden worden, hebben wij dankbaar te erkennen, dat Butler veel heeft bijgedragen tot opklaring onzer begrippen. Butler had volkomen gelijk, dat het niet aangaat, om elk streven zelfzuchtig te noemen, enkel op grond hiervan, dat het ons eigen streven is. De vraag is niet of alle streven ons eigen streven is, wat van zelf spreekt; maar of alle streven is gericht op eigen lust en afgekeerd van eigen onlust. Met Sidgwick zou ik de voorstanders dezer leer *psychologische hedonisten* willen noemen [2]). Den beoefenaar van de geschiedenis der zedekunde moet het treffen, dat de strijd over het psychologisch hedonisme, in verschillenden vorm, zich herhaald heeft.

Het moraalstelsel van Epicurus, dat men met Sidgwick als *egoïstisch hedonisme* kan betitelen, laat zich aldus samenvatten: ieder mensch behoort zijn eigen grootst mogelijken lust na te jagen. Om deze grondstelling te staven, beroept Epicurus zich er op, dat alle levende wezens van hun geboorte aan lust zoeken en smart vlieden [3]), en blijkt dus tevens aanhanger van het *psychologisch hedonisme* [4]). Gelijk op andere punten, zoo vond

---

1) Cf. het proefschrift van Dr. Cullen Ayer, Versuch einer Darstellung der Ethik Joseph Butlers, Leipzig, 1893. S. 61 ff.

2) The Methods, p. 40.

3) Cicero, de finibus, I. 9. Cf. Zeller, Die Philos. der Griechen, fünfte Aufl. T. III, S. 438 f.

4) Men houde de beide genoemde theorieën goed uit elkaar. Het

hij ook ten aanzien van zijn psychologisch hedonisme, krachtige bestrijding bij *de Stoïcijnen*. In de eerste levensjaren, als de nog onbedorven natuurlijke impulsen (prima naturae) de rol vervullen, die later, als het bewustzijn gerijpt is, aan de rede toekomt, wordt volgens de meeste Stoïcijnen, *niet* de lust nagejaagd. Zij is een ἐπιγέννημα, enkel een gevolg hiervan, dat de natuurlijke impulsen hun doel bereiken [1]).

Wij zullen thans niet nagaan hoe, naar Stoïcijnsche voorstelling, het emotioneele deel der ziel zich bij den tot volle bewustheid gekomen mensch doet gelden. Op dit punt toch zijn zij tamelijk duister, maar bovendien hangt het samen met heel hun intellectualistisch moraalsysteem.

In den nieuweren tijd is het psychologisch hedonisme weer ter sprake gekomen, maar nu in een geheel ander verband. Men was het er over oneens, of de liefde tot God al dan niet eene belangelooze is. Deze vraag heeft door den bekenden strijd tusschen Bossuet en Fénélon ruchtbaarheid gekregen, maar reeds vroeger had o. a. Thomas van Aquino over haar nagedacht. Uit den aard

---

egoïstisch hedonisme is van ethischen aard, en geeft een voorschrift, waarnaar de mensch zich behoort te gedragen; het psychologisch hedonisme hoort op het gebied der psychologie thuis, en leert het bestaan van een wet, die standvastig in alle menschelijk gedrag zich gelden doet. Na deze omschrijving zal het ieder duidelijk zijn dat:

a) Epicurus geen recht had, de eerste theorie te grondvesten op de tweede; immers hoe zal men een ethisch voorschrift afleiden uit een algemeene psychologische wet? — (een breedere toelichting vindt men bij Sidgwick, l. c.).

b) de bespreking van Butlers houding ten opzichte van het egoïstisch hedonisme niet in dit, maar in het volgende hoofdstuk, op haar plaats is.

1) Cicero, o. c. III. 5. Cf. Zeller, a. a. O. S. 218.

der zaak leidde het probleem van de belangelooze Godsliefde tot het probleem van de belangeloosheid der menschelijke liefde in het algemeen. Zoo onderscheidt Thomas tusschen amor concupiscentiae, die iets mint om iets anders, bijv. den wijn om zijn zoeten smaak, en amor benevolentiae, die naar Thomas' eigen woorden: „ad rem ipsam terminatur"[1]). Men zou bijna in verzoeking komen, om Butlers: „rest in its object as an end" voor een vertaling te houden van deze uitdrukking des Aquiners.

Bossuet grondde zijn ontkenning van belangelooze Godsliefde, behalve op traditie en autoriteit, hoofdzakelijk op de psychologische stelling, dat de mensch noodzakelijk zijn eigen geluk begeert en al het overige slechts als middel daartoe: „nullus est actus ad quem revera non impellimur motivo beatitudinis, explicite vel implicite". Met dit implicite bedoelt hij, dat een korte poos het eigenlijk voorwerp van ons streven voor ons kan verborgen zijn achter een dichterbij zijnd object[2]).

Terloops zij hier opgemerkt, dat Butler in „Fifteen Sermons" XIII den strijd tusschen Bossuet en Fénélon heeft besproken. Op de vraag: moeten wij dan ons eigen belang vergetend, als het ware uit ons zelf uitgaan, en God om hem zelf liefhebben, antwoordt hij: „niet meer uw eigen belang vergeten, en niet meer uit u zelf uitgaan, dan wanneer gij de voorkeur geeft aan de eene plaats boven de andere, aan den omgang met den een boven dien met een ander. Sluit niet elke genegenheid noodzakelijk in, dat haar object om het object zelf wordt bemind? Anders is het geen object der genegenheid". De werkelijke quaestie, waarmee men dezen strijd over

---

1) Mackintosh, Dissert. on the progress of ethic. phil. p. 360.

2) ibid. p. 125 ff.

woorden verward heeft, is echter volgens Butler, of de weldaden, die wij persoonlijk van God ontvingen en nog hopen te ontvangen, de natuurlijke strekking hebben, om in ons dankbaarheid en grootere liefde jegens hem te wekken dan dezelfde blijken zijner goedheid, aan anderen bewezen. Butler meent dat dit zeer zeker het geval is, omdat elk affect sterker is, naarmate wij zijn object beter gewaar worden, en wij noodzakelijk een levendiger indruk ontvangen van goedheid ons zelf bewezen, dan wanneer zij aan anderen bewezen is.

De hoofdzaak, waarom evenwel door Butler en de school van Shaftesbury in het algemeen de strijd tegen het psychologisch hedonisme werd aangebonden, was niet *belangelooze Godsliefde*, maar 's menschen *sociale aanleg*, die door Hobbes beslist was geloochend.

Hutcheson heeft in zijn „Essay on the nature and conduct of the passions", van het jaar 1728, uitvoerig gehandeld over de begeerte. Er moet een motief en een einddoel zijn, dat onderscheiden is van de vreugde over het welslagen eener handeling, zoowel als over de bevrijding van het onlustgevoel der begeerte [1]), die enkel de bevrediging begeleiden. Anders zou de begeerte naar een onbeteekenend goed even sterk moeten zijn als die naar een groot goed, aangezien de beide begeleidende gevoelens steeds gelijk zouden zijn [2]). Ten aanzien van het door de moral sense verschafte

---

1) Zooals boven (bl. 18) werd opgemerkt, zocht Locke den prikkel tot alle handelen in dit onlustgevoel. De onjuistheid dezer voorstelling doet Butler ons duidelijk inzien, waar hij wijst op het feit, dat slechts bij sommige affecten (toorn, nijd, enz.) het onlustgevoel steeds overwegend is, terwijl het bij andere dikwijls in het geheel niet voorkomt, of van ondergeschikte beteekenis is. Fift. Serm III. 10; I. 11 Note e.

2) Selby-Bigge, § 437; A System of mor. phil. I. III. 2.

genot der zelfgoedkeuring spreekt Hutcheson niet zoo beslist. Hij acht het mogelijk, dat dit voor iemand het motief is, waardoor hij verkiest te blijven in den voor zijn zedelijk gevoel aangenamen toestand, bijv. van naastenliefde [1]).

Hoe belangrijk dit napluizen van de bestanddeelen, waaruit de begeerte kan zijn samengesteld, op zich zelf moge wezen, hoofdvraag blijft het door Butler aan de orde gestelde punt of wij, onafhankelijk van de ervaring van, en het streven naar lustgevoel, impulsen hebben naar objecten buiten ons, die men in het Engelsch kortweg „extra-regarding impulses" noemt [2]).

In zijn werk: „Inquiry conc. the principles of morals" verdedigt ook Hume het bestaan van zoodanige impulsen en sluit zich in de bestrijding van het psychologisch hedonisme ten nauwste bij Butlers argumentatie aan. Zijn sympathie-leer, die in de „Treatise of human nature" zoo sterk op den voorgrond was getreden [3]), heeft echter meer verwantschap met een nieuwe poging om het oude vraagstuk op te lossen. Ik bedoel de *associatietheorie*, in 1731 reeds door Gay voorgedragen, maar eerst door Hartley en James Mill breeder ontwikkeld. De mensch zou beginnen met naar genot te streven, maar door associatie de hiertoe dienstige middelen zelf gaan najagen, om op deze wijze tot de edelste gevoelens op te klimmen. Zeer eigenaardig vergeleek Abr. Tucker dit proces bij het opschieten van een bloem, met heerlijk reinen kelk, uit een viezen mestgrond.

Zoo werden echter, om maar iets te noemen, de aan

---

1) Selby-Bigge, § 131; A Syst. I. III. 4.

2) Sidgwick, The Methods, p. 44.

3) Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. I. S. 235 f.

alle ervaring van lust voorafgaande Triebe bij pasgeboren kinderen niet verklaard, en daarom stellen velen met toepassing van de *evolutie-hypothese*, zich de zaak zóó voor, dat genoemd associatie-proces niet gedurende het leven van den individu, maar van het gansche geslacht plaats grijpt [1]). Het is hier de plaats niet, om deze theorie te beoordeelen, maar tegenover de bewering van een Ihering en Leslie Stephen, dat de altruïstische gevoelens zich ontwikkeld hebben uit egoïstische, vraagt Sigwart, naar het mij voorkomt, met recht: „leest men ook een druif van doornen of vijgen van distelen" [2])?

De gelederen der psychologische hedonisten, in de vorige eeuw dicht bezet, niet alleen met mannen als Mandeville en Helvetius, maar ook als J. Clarke, Thom. Brown en Paley, zijn thans zeer gedund. Slechts hier en daar wordt nog een eenzame strijder aangetroffen, zooals C. R. C. Herkenrath in het werkje: „Problèmes d'esthétique et de morale" (1898).

Eere aan de school van Shaftesbury, inzonderheid aan Butler, dat zij zulk een krachtigen aanval heeft gedaan op een psychologische theorie, die op den duur verlammend *moet* werken op 's menschen zedelijk gevoel.

---

1) H. Höffding, Psychologie, Zweite Deutsche Ausgabe, S. 342 ff.

2) Vorfragen der Ethik, 1886, S. 44.

AFDEELING II.

Teleologische beschouwing.

Bekend is met welk een geringschatting de Stoa, vooral in tegenstelling met de Peripatetische school, over de affecten heeft gesproken [1]). Kan iemand zijn rede nog niet gebruiken, dan hebben aandoeningen van 't gemoed haar nut, maar voor den tot bezinning ontwaakten mensch zijn zij even waardeloos als voor een rondfladderenden vlinder het omhulsel, dat hij heeft moeten doorbreken, om vrijelijk de vleugels te kunnen ontplooien.

Onder de Engelsche moralisten der vorige eeuw kwam Price het meest den Stoïcijnen nabij. Ook hij stelt den eisch, dat de affecten van allen invloed afstand zullen doen ten behoeve van de rede. Price noemde zich leerling van Butler, en in menig opzicht was hij dat ook, maar met zijn intellectualisme week hij af van wat de meester geleerd had. In „Fifteen Sermons" V spreekt deze zich duidelijk genoeg uit. Dat God de Almachtige niet door passie wordt bewogen, noch door affecten tot andere gedachten gebracht, lijdt volgens Butler geen twijfel, en hij acht het mogelijk, dat er wezens van een hoogere dan de menschelijke orde zijn,

---

1) Cicero, Tuscul-Disputat. Lib. IV.

die affecten kunnen ontberen, maar menschen zijn onvolkomen wezens, en hebben den steun van affecten noodig, om zich te gedragen in overeenstemming met hun natuur en de omstandigheden, waarin zij geplaatst zijn [1]).

„Voor wezens als wij zijn zou het even verderfelijk blijken, om alle natuurlijke affecten uit te roeien, als om geheel door ze geregeerd te worden. 't Laatste zou ons ongeveer doen zinken tot den toestand van dieren, en 't eerste zou maken, dat wij geen motieven van voldoende kracht hadden" [2]).

„Het is duidelijk, dat ons leven zou verwaarloosd worden, indien niet honger, dorst en vermoeidheid riepen; ook al verzekerde ons, buiten de affecten om, de rede, dat de versterking door voedsel en slaap noodig is voor onze instandhouding. Het is daarom dwaas, om te meenen, dat zonder affecten die zelfde rede alléén met meer succes tot de vervulling van onze plichten jegens medemenschen zou aanzetten" [3]). Butler is het zoo weinig eens met de Stoïcijnen, die affecten voor een gebrek of zwakheid hielden, dat hij integendeel verzekert: „evenals gebrek aan eetlust lichamelijke ongesteldheid verraadt, zoo is Stoïcijnsche apathie het bewijs van, en gaat gepaard met een hapering aan het zedelijk karakter, aan wat de gezondheid der ziel uitmaakt. Zij, die eertijds op grond van philosophische overwegingen hiernaar streefden, schijnen er altijd beter in geslaagd te zijn, om de affecten van teerheid en medelijden uit te roeien dan de passies van nijd, toorn en resentment; deze laatste werden op zijn best enkel verborgen gehouden, en ook dat nog onvolkomen [4]). Van vervanging der affecten door de rede kan dus volgens Butler geen sprake zijn.

---

1) § 5. 2) § 4. 3) § 10. 4) § 12.

Nu rijst echter de vraag, vanwaar die richting naar redelijke doeleinden reeds in het niet-redelijke, emotioneele deel der ziel? Herinneren wij ons de in de tweede afdeeling der Inleiding gemaakte opmerkingen over Butlers teleologische beschouwingswijze, dan kunnen wij zijn antwoord gemakkelijk vermoeden. Wat Leibniz zoo schoon van de dieren gezegd heeft: „Dieu a pensé pour eux", past Butler toe op den mensch. De bijzondere affecten worden bevredigd door de objecten, die niet door ons zelf, maar door God er voor bestemd zijn [1]). Ziet men af van redelijke zelfliefde en welwillendheid, krachtens welke de mensch met bewustheid rechtstreeks zijn eigen of anderer goed kan najagen, dan heeft men in de affecten treffende voorbeelden van de zorg en liefde van onzen Schepper voor individu en species beide, en bewijzen van zijn bedoeling, dat wij instrumenten voor het goed van elkaar, evenzeer als van ons zelf, zouden zijn. Iemand kan verstandelijk overtuigd zijn, dat het leven niets begeerlijks heeft, en toch dit leven in stand houden, enkel omdat hij honger heeft; evenzoo dragen menschen, die zich niet om het goed van anderen bekreunen, ter wille van hun goeden naam, tot het algemeene goed bij [2]).

Op deze wijze heeft Butler aangetoond, dat het individueele welzijn niet *object*, maar wel *doel* is van den honger en dat het sociale welzijn niet *object*, maar wel *doel* is van de liefde voor een goeden naam. Wij behoeven op zijn bewering, dat ten slotte ook hier individueel en sociaal welzijn in elkaar grijpen, niet in te gaan.

Hoe deze ideeën hebben doorgewerkt in de school van

---

1) Fift. Serm. XI. 6. 2) I. 6.

Shaftesbury, blijkt het best uit een paar citaten, aan Adam Smith' zedekundig hoofdwerk ontleend. „Wanneer wij door natuurlijke drijfveeren er toe gebracht worden, om die doeleinden te bevorderen, welke een ontwikkelde, opgeklaarde rede ons zou aanbevelen, dan zijn wij zeer geneigd, om aan die rede, als causa efficiens, de gevoelens en daden toe te schrijven, waardoor wij deze doeleinden bevorderen, en om voor wijsheid van menschen te houden, wat inderdaad Gods wijsheid is" [1]).

Zoo spreekt Smith met het oog op de bestraffing van onrecht, die tot causa finalis heeft: de instandhouding der maatschappij, maar tot causa efficiens: de verontwaardiging over onrecht. Op een andere plaats, waar over deze zelfde zaak gehandeld wordt, lezen wij: „ten aanzien van al die doeleinden, welke om hun bijzonder gewicht kunnen beschouwd worden, indien zulk een uitdrukking geoorloofd is, als de lievelingsdoeleinden der natuur, heeft zij steeds op deze wijze de menschheid niet alleen een begeerte gegeven naar het doel, dat zij beoogt, maar evenzeer een begeerte naar de middelen, waarmee dit doel alleen kan worden tot stand gebracht, om huns zelfs wil en onafhankelijk van hun strekking om het voort te brengen" [2]).

Jodl noemt de in het eerste citaat gemaakte opmerking fijn gedacht, ja verrassend bij een denker uit de 18e eeuw [3]). Let men op hetgeen Shaftesbury en Butler over dit onderwerp gezegd hebben, dan bestaat er geen reden, om hier van verrassend te spreken. Maar Jodl

---

1) The Theory of moral sentiments, eighth edit. Vol. I. p. 218.

2) ibid. p. 190.

3) a. a. O. Bd. I, S. 248.

denkt waarschijnlijk aan den algemeenen geest der 18e eeuw, van plat rationalisme en bekrompen individualisme, en dan heeft hij volkomen gelijk. De heerschende meening was, dat het gezond verstand der afzonderlijke individuën de geschiedenis der menschheid naar zijn hand zou kunnen zetten, en zij openbaarde zich niet zelden in den vorm van ongenietbaar pedantisme. Het doet aangenaam aan, in zulk een tijd een wijsgeerige school aan te treffen als die van Shaftesbury, waar met toenemende helderheid wordt ingezien, dat aandoeningen en hartstochten de groote drijfkracht der geschiedenis zijn, en dientengevolge de vraag wordt gesteld, waartoe God die in onze natuur heeft ingeplant. Dat deze school voldoende recht liet wedervaren aan de terugwerking van de gemeenschap op den individu, zal niemand beweren, maar wel moet worden erkend, dat zij een weg gebaand, en menigen belangrijken wenk gegeven heeft voor de nieuwere sociologische wetenschap.

Op zijn teleologisch standpunt moest er Butler het meest aan gelegen zijn, om de doelmatigheid aan te wijzen van de affecten, die een min of meer hevig onlustgevoel veroorzaken en waarvan het dus allen schijn heeft, dat zij slechts dienen, om het lijden der menschheid te vermeerderen [1]). De Stoïcijnsch-gezinde Cicero had in 't 4e boek der „Tusculanae disputationes" juist met het oog op zoodanige affecten de Peripatetici bestreden, die toorn, schaamte, medelijden en vreeS, als „cotes virtutum", in eere hielden. Butler was thuis in Cicero's werken en heeft dus ongetwijfeld zijn voordeel gedaan met de Peripatetische argumentatie. Volgens hem heeft God den mensch met deze affecten toegerust uit voor-

1) Fift. Serm. VIII. 19.

zorg tegen de natuurlijke en zedelijke onregelmatigheden, die, naar Hij voorzag, de orde zijner schepping zouden verstoren [1]).

Over het *schaamtegevoel* zegt Butler: „een mensch kan er even weinig aan twijfelen, of dit hem werd gegeven tot voorkoming van schandelijke daden, als hij het kan betwijfelen, of zijn oogen hem werden gegeven, om zijn schreden te richten" [2]). Secundair en accidenteel kan schaamte tot kwaad leiden, doordat men, om te ontkomen aan de schande van slecht te hebben gehandeld, zijn daad zoekt te bedekken, en daartoe zich schuldig maakt aan een nog erger misdrijf. Maar dit bewijst alleen, dat het schaamtegevoel dan zijn eerste doel gemist heeft [3]).

In „Fifteen Sermons" V en VI wordt uitvoerig over *medelijden* gehandeld, naar aanleiding van het woord: „Verblijdt u met de blijden; en weent met de weenenden". Hoe zou het toch komen, vraagt Butler, dat medelijden zooveel krachtiger zich gelden doet dan medeblijdschap, waarvoor we niet eens een afzonderlijk woord bezitten? Hij zoekt de verklaring van dit feit hierin, dat een blij mensch zijn doel bereikt heeft en geen bijstand behoeft; de sympathie met den blijde moet dus in zich zelf besloten blijven. Daarentegen heeft, wie lijdt, bijstand noodig, zoodat de sympathie nu naar buiten kan treden, om den bedroefde bij te staan [4]).

Hutcheson acht het een wijze beschikking van de Voorzienigheid, dat medelijden sterker is dan medeblijdschap, omdat vóór men het goede kan genieten, men noodzakelijk van pijn moet ontheven zijn [5]). Ook

---

1) IX. 1. 2) II. 3. 3) I. 12. 4) V. 2, 3.
5) Syst. of mor. phil. p. 20.

Butler houdt medelijden voor „de vorm van humaniteit, die bijzonder past bij onze natuur en de wereld, waarin wij verkeeren", maar om een andere reden. Krachtens de inrichting onzer natuur en van de wereld rondom ons, hebben wij het meer in onze macht, om ellende te veroorzaken of te verminderen dan om positief geluk teweeg te brengen. Blijkbaar wordt dus een bijzonder affect vereischt, om ons af te houden van het misbruik en aan te drijven tot het rechte gebruik van de eerste twee vermogens, boven en behalve het affect, dat noodig is, om ons aan te drijven tot een recht gebruik van het derde. Onze sociale aard en algemeene goede gezindheid jegens onze soort vervult al deze functies, medelijden alleen de eerste twee. De causa finalis van medelijden is dus het voorkomen en verzachten van ellende. Een voorbeeld van het eerste is, dat iemand zoo begaan is met de hulpeloosheid van een vijand, dien hij geheel in zijn macht heeft, dat hij hem vrijlaat. Evenwel gaf de natuur ons krachtiger tegenaffecten tot voorkoming van mishandeling [1]). Butler heeft hier waarschijnlijk de elders door hem genoemde vrees voor schande en voor de verontwaardiging van anderen op het oog [2]). De causa finalis van medelijden is dus veel meer gelegen in verzachting van ellende. Van nature is wel de eene mensch den anderen vriendelijk gezind, maar hoe licht houden eigenbelang, naijver, drukte van bezigheden of wereldsche genoegens die ten onder. Daarom werd den mensch het medelijden gegeven als een pleitbezorger in zijn binnenste voor den ongelukkige.

Men kan op tweeërlei wijze weldoen; ***mildheid*** strooit

---

1) Fift. Serm. VI. 2, 3.

2) V. 11; VIII. 17.

hare gaven uit zonder er op te letten, waar daaraan het meeste behoefte is; *barmhartigheid* beschouwt ongelukkig, hulpeloos, zonder vrienden zijn als aanbeveling, verworpenheid en onbekwaamheid tot den strijd des levens als motief, om iemand te helpen, welke ongunstige omstandigheden gewoonlijk voor een voldoende reden worden gehouden, om iemand te veronachtzamen. Bij een vergelijking blinkt de tweede ver boven de eerste uit, en waar niet beide tegelijk bestaanbaar zijn, verdient zij de voorkeur. Naar die voorkeur wijst de pleitbezorger in ons binnenste heen, maar zij volgt ook uit den aard der zaak, omdat een zelfde weldaad voor den ongelukkige grooter goed uitmaakt dan voor den gelukkige; immers hangt het goed, dat wordt voortgebracht, niet enkel af van wat men schenkt, maar tevens van de behoefte, die er aan is [1]).

Ik kan niet nalaten, bij deze echt Christelijke lofrede op het medelijden, het woord van Jezus in herinnering te brengen, Lukas XIV, 12—14.

Heeft schaamte ten doel om den mensch van *ethisch* kwaad [2]) af te houden, en medelijden vooral om het *physisch* kwaad, dat anderen trof, te verzachten -- in het hiernamaals, waar geen dood, noch rouw, noch gekrijt, noch moeite meer zijn, zal ook geen medelijden meer bestaan [3]) — *resentment* [4]) is gericht tegen *physisch* èn

---

1) VI. 5, 7, 8.

2) Butlers leer aangaande ethisch goed en kwaad wordt in het volgende hoofdstuk behandeld. Voor het oogenblik is het voldoende te weten, dat hij als zedelijk kwaad beschouwt de door het geweten afgekeurde, en als zedelijk goed de door het geweten goedgekeurde gezindheid en de uit haar voortvloeiende daden.

3) VI. 14.

4) Dit woord — het Fransche ressentiment — is in het Hollandsch en

ethisch kwaad, dat ons zelf of anderen wordt aangedaan.

Er is tweeërlei soort resentment, een *instinctieve*, die plotseling opvlamt en een *overwogene* (deliberate), die meer duurzaamheid heeft. De eerste, *toorn* genoemd, wordt natuurlijkerwijze opgewekt door verzet, een onverhoedschen aanval, geweld. Men kan deze passie vergelijken met de neiging om de oogen te sluiten, als er iets in dreigt te vallen — wij zouden tegenwoordig zeggen met een reflexbeweging. Een enkele maal staat er ons de gedachte bij voor den geest aan het onrecht, dat mogelijk in den weerstand, dien wij ontmoeten, ligt opgesloten, maar gewoonlijk is het alleen 't letsel of de pijn als zoodanig, waartegen wij ons verweren. Wij treffen deze passie dan ook bij kinderen en dieren aan, terwijl de laatste er meermalen het voorwerp van zijn. Het vermogen van in een oogenblik opvlammenden toorn is dienstig tot het voorkomen, en evenzeer — misschien hoofdzakelijk — tot het weerstaan en verijdelen van den weerstand, die ons plotseling vijandig in den weg treedt [1]).

Van anderen aard is de overwogen resentment. Het adjectief wijst er op, dat wij hier met een passie te doen hebben, die redelijke bezinning onderstelt. Zij richt zich tegen onrecht aan ons zelf of anderen gepleegd,

---

in het Duitsch onvertaalbaar. E. v. Hartmann gebruikt in zijn Phän. des sittl. Bew. het woord Gegengefühle, maar verstaat daaronder wraakzucht en dankbaarheid. Deze laatste ligt in het, resentment geheeten, affect in 't geheel niet opgesloten, en wraakzucht is een te hooge en daarom verkeerde graad van dit affect. Het best wordt resentment nog weergegeven met vergeldingsdrang. Ik geef er echter de voorkeur aan, het onvertaald te laten. Cf. G. v. Gizicky, Die Ethik David Hume's, S. 20, Anm. 1; S. 203, Anm. 4.

1) Fift. Serm. VIII. 6, 7.

tegen het booze plan zoowel als de booze daad, niet alleen in het werkelijke leven, maar ook in een verdichte geschiedenis. — „Zij is een van de gemeenschappelijke banden, waardoor onze maatschappij wordt bijeengehouden, een kameraadschappelijk gevoel, dat elk individu heeft in het belang van de geheele soort evenzeer als van zich zelf". Butler geeft zich heel wat moeite, om aan te toonen, dat overwogen resentment niet aandrijft tegen nadeel, afgescheiden van onrecht, maar bepaaldelijk tegen onrecht. Wat vermeerdert of vermindert resentment? Hetzelfde wat de schuld verzwaart of verlicht: vriendschap en vroegere verplichtingen eener- en achteloosheid, zware verzoekingen, vergissingen, anderzijds. Dit wordt door de menschen, ofschoon de meesten er nooit over hebben nagedacht, zoo goed ingezien, dat iemand voor volslagen krankzinnig zou gehouden worden, die wrok voedde over benadeeling, die hem zelf niet als onrecht voorkwam. Inderdaad wekken gevolgen van achteloosheid bij de menschen resentment, maar dat is alleen dáár het geval, waar ze meenen, dat oplettendheid plicht en achteloosheid schuld is. Eén ding geeft Butler wel toe: naarmate wij de pijn of het nadeel, ons door boos opzet veroorzaakt, beter gevoelen, wordt ons rechtsgevoel zwaarder gekrenkt. En vandaar dat resentment heftiger ontsteekt over gedaan dan over bedoeld, maar voorkomen, onrecht; over het aan ons zelf of de onzen dan over het aan anderen gepleegde onrecht. Maar hier volgt volstrekt niet uit, dat het dus die pijn en dat nadeel zijn, die onze resentment gaande maken. Aangezien onrecht en niet pijn of verlies natuurlijk voorwerp van, en aanleiding tot overwogen resentment zijn, zoo is het gemakkelijk in te zien, dat deze passie den mensch is ingeplant, tot voorkoming en herstel van onrecht, en het

daaruit voortkomende leed. Zij moet beschouwd worden als een wapen, door de natuur ons in de handen gegeven tegen onrechtvaardigheid en wreedheid [1]).

Waar het deugdprincipe te zwak is, om iemand af te houden van onrecht, kan vrees voor de resentment van anderen hem weerhouden; waar de redelijke overweging, dat in het belang van de veiligheid en den vrede der maatschappij voorbeelden van (straffende) gerechtigheid behoorden te worden gesteld, te kort zou schieten, kan resentment te hulp komen. Op zich zelf en oorspronkelijk enkel verontwaardiging over onrecht en verkeerdheid zijnde, is resentment niet slechts een onschuldige, maar zelfs een edele gemoedsbeweging [2]), zoodat Paulus dan ook zeggen kon: „Wordt toornig en zondigt niet" [3]).

De begeerte tot het aanrichten van physisch of ethisch kwaad als zoodanig, de wellust „de faire le mal pour le plaisir de faire le mal" past niet in Butlers teleologische anthropologie. Herhaaldelijk heeft hij de menschelijke natuur van zulke begeerten vrijgesproken. Evenmin als iemand voor zich zelf ellende q. t. najaagt, doet hij een ander kwaad, enkel om hem kwaad te doen [4]). Belangelooze wreedheid is de ergste verdorvenheid, die men zich kan voorstellen, maar zij bestaat slechts in onze voorstelling. Rooven en moorden geschiedt nimmer uit liefde voor onrecht of wreedheid [5]). „Zoo iets als liefde voor onrecht, verdrukking, verraad, ondankbaarheid bestaat niet, maar alleen heftige begeerten naar bepaalde uit-

1) ibid. § 8—11.

2) § 17, 19.

3) § 5.

4) II. 21. In denzelfden geest is gesproken door Hutcheson, Selby-Bigge, § 96 en Syst. of mor. ph. p. 74, en door Hume, Eine Unters. S. 61.

5) Pref. 34; Fift. Serm. X. 8.

wendige goederen, die, naar een zeer oude opmerking, de diepst gezonkene liever zou verwerven door onschuldige middelen, indien zij even gemakkelijk en doeltreffend waren" [1]).

Deze plaats is nog in een ander opzicht belangrijk, omdat zij ons leert, hoe het komt, dat er feitelijk zooveel kwaad en ellende door wezens met zulk een voortreffelijk aangelegde natuur kan worden teweeggebracht. De heftige begeerten drijven ons aan, om in hun objecten bevrediging te zoeken, zoodra deze zich aan ons voordoen, onverschillig of de middelen geoorloofd zijn of niet [2]). Wij moeten hier melding maken van de wijze, waarop Butler de verkeerde passie *nijd* onderscheidt van de natuurlijke passie *wedijver*. Wie door nijd wordt gedreven, jaagt naar hetzelfde doel als wie door wedijver wordt aangezet, nl. naar gelijkheid met, of superioriteit over anderen, met wie hij zich vergelijkt. De laatste begeert dit doel te bereiken door zich met inspanning van alle kracht omhoog te werken, de eerste door het object van zijn nijd tot, of beneden het eigen niveau neer te trekken. Louter dus een verschil in middelen [3]).

Behalve dat de affecten tot het gebruik van verkeerde middelen kunnen verleiden, leveren ze nog een tweede gevaar op. Het oorspronkelijk goede affect kan buitensporig zijn, of gelijk Butler het ook wel uitdrukt, misbruikt worden, en beantwoordt dan volstrekt niet meer aan 't doel, waartoe het ons door God geschonken is. Op deze wijze wordt welwillendheid tot zwakheid, mildheid tot verkwisting, en wordt medelijden zóó sterk, dat

---

1) I. 11.

2) II. 17; Anal. I. v. 23.

3) Fift. Serm. I. 11. Note e.

het ons belet, om den ongelukkige, die er het voorwerp van is, te helpen [1]).

Butler achtte evenwel waarschuwingen tegen overgevoeligheid in zijn tijd misplaatst, omdat bijna de gansche wereld in het andere uiterste van ongevoeligheid was vervallen. Het medelijden als zwakheid te onderdrukken, was tot een soort mode geworden [2]). Met des te meer nadruk moest in zulk een tijd worden gewezen op het gevaar voor buitensporige zelfliefde en voor buitensporige resentment. De plotseling opkomende toorn ontaardt bij velen in *drift* en *gemelijkheid*. Wat in zwakkere naturen zich als gemelijkheid langzaam ontlast op al wat in den weg komt, openbaart zich in naturen van meer kracht en sterker hartstochten als woede, die op eens losbarst [3]).

Ook de overwogen resentment kan op allerlei wijzen misbruikt worden en haar natuurlijke grenzen overschrijden [4]). Vooral tegen *wraak* of de zucht om kwaad met kwaad te vergelden, trekt Butler in „Fifteen Sermons" IX te velde, omdat zij door gewoonte en een valsch begrip van eer in bescherming wordt genomen [5]). De verontwaardiging over onrecht is over het algemeen bij den mensch niet te sterk, wanneer het onrecht niet aan hem zelf, of aan iemand, dien hij als zich zelf beschouwt, gepleegd is. Nu wordt die verontwaardiging niet verkeerd, doordat zij betrekking heeft op het onrecht, dat hem zelf werd aangedaan — de inrichting der menschelijke natuur brengt zelfs mee, dat zijn verontwaardiging in dit

1) Six Serm. III. 17; Pref. 33; Fift. Serm. VI. 10.
2) Fift. Serm. VI. 10.
3) VIII. 13.
4) § 14, 15.
5) IX. 3.

geval sterker is dan wanneer anderen de slachtoffers zijn — maar wél is het een bedenkelijk verschijnsel, dat excessen, zooals wraak, hier hun oorsprong nemen. Jezus' gebod, om de vijanden lief te hebben, is dus gericht tegen buitensporigheid en misbruik van het natuurlijk gevoel van resentment, in gevallen van persoonlijk ondervonden onrecht [1]).

Wie meent dat wraak onschuldig is, gaat van de onderstelling uit, dat in private aangelegenheden elk mag vonnissen in eigen zaak en dat resentment rechter moet zijn. Het valt Butler niet moeielijk, om aan te toonen, dat deze regel een onbeschrijfelijk tooneel van woede en dolheid zou te voorschijn roepen [2]). Gaat men verder na welke werking resentment uitoefent op de gemeenschap, als lichaam gedacht, dan blijkt zij een pijnlijk geneesmiddel. „Op zich zelf is zij altijd absoluut een kwaad, omdat het teweegbrengen van leed in haar ligt opgesloten, en bijgevolg mag zij nooit om haar zelf worden bevredigd door iemand, die de menschheid beschouwt als een gemeenschap en zich zelf als lid dier gemeenschap" [3]). Ten slotte geeft Butler, tot bevordering van vergevensgezindheid, eenige practische wenken, en wijst op Christus, die stervende voor zijn vijanden bad en zijn discipelen leerde bidden: „vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onzen schuldenaren".

Uit Bartlett's „Memoirs" krijgen wij den indruk, dat Butler iemand was, wiens kalme, vriendelijke aard eenigzins naar droefgeestigheid overhelde Zijn blik op de menschenwereld stemt geheel met die karakteristiek overeen. Butler was een te bedaard en eerlijk waarnemer, om de vreeselijke macht van het kwaad niet op te merken.

---

1) § 2. 2) § 7, 8. 3) § 7.

In „Fifteen Sermons" hooren wij hem verklaren, dat feitelijk de verkeerde passies het sterkst zijn en het meest invloed oefenen op de handelingen der menschen [1]), En volgens de „Analogy" bestaat er alle reden, om met de Schrift te spreken van den gevallen staat der menschheid; bij de besten veel verkeerdheid, die zij betreuren en trachten te overwinnen, maar bij de meesten een met de jaren toenemende verdorvenheid [2]).

Anderzijds heeft Butler echter een te vriendelijk en vroom gemoed, om den adel onzer natuur te miskennen, of haar met cynische minachting te hekelen. Integendeel meende hij reeds in het lagere deel onzer natuur, dat der affecten, de hand eener hoogere wijsheid te bespeuren, en stelt den eisch, dat men voor de menschelijke natuur, beschouwd als het werk Gods en als draagster van zijn beeld, eerbied zal hebben [3]).

Zeer merkwaardig is uit dit oogpunt zijn beschouwing over resentment. Enkele aanwijzingen van Shaftesbury volgend, zette hij de teleologische beteekenis dezer, door Christelijke wijsgeeren wel eens miskende, passie uiteen. Bij de Grieken, waar zij deel uitmaakte van het breedere begrip θυμός, had Plato haar vrij hoog gesteld [4]). Vooral op grond van de Bergrede en I Corinth. VI, 7 hebben velen het een eisch der Christelijke zedeleer genoemd, om overal en altijd onrecht te dulden. Met een vaderlandsch geleerde [5]) zou ik daartegenover willen wijzen op de ridderlijke figuur van Mozes, ook bij de Christenheid

---

1) Fift. Serm. II. 8.

2) Anal. II. v. 12.

3) Fift. Serm. VIII. 19.

4) Cf. Sidgwick, Outlines, p. 43.

5) S. Hoekstra, Zedenleer, Dl. III, bl. 214.

in eere (verg. Hand. VII, 21 vv.). En wat Paulus betreft, wie acht geeft op zijn gedrag te Philippi (Hand. XVI, 37) en voor Festus' rechterstoel (Hand. XXV, 11), zal zich tweemaal bedenken, vóór hij de uitspraak in den Corinthiërbrief op de genoemde wijze verklaart. Hoe weinig men op het standpunt van Butler in strijd geraakt met het gebod der vijandsliefde, blijkt uit zijn juiste opmerking, dat rechtmatige resentment zeer goed met genegenheid kan samengaan [1]).

Intusschen schijnt mij Butlers teleologische beschouwing van het affectenleven in haar geheel onbevredigend. De zonde, als onredelijke macht, zal altijd aan zulk een beschouwing in den weg staan. Dat Butler de verkeerde impulsen verklaart als buitensporige of misbruikte natuurlijke affecten, roept ons een dergelijke mislukte poging van Aristoteles voor den geest. *Verkwisting* is iets anders dan buitensporige mildheid, en *haat* iets anders dan te ver gedreven verontwaardiging over onrecht. En wat Butlers beschrijving van den *nijd* betreft, Gladstone heeft er terecht bij aangeteekend, dat zij gebrekkig is [2]). Bij wedijver is het de heerlijkheid van het nagejaagde doelwit, die den mensch inspireert, bij nijd daarentegen het geluk van een ander, dat hem drukt. Met Goethe kan men zeggen: „Der Neid das ist der Egoïste".

Gruwelwellust, door Shaftesbury tot de onnatuurlijke affecten gerekend, bestaat niet volgens Butler, die in deze meer optimist is dan de blijmoedige Shaftesbury. Ziet men nog af van het gelukkig zeldzaam voorkomende sadisme, dan blijven nog het Romeinsche amphitheater met zijn gladiatorenspelen en de Spaansche stierenge-

---

1) Fift. Serm. IX. 10. 2) I. 11 Noot 1.

vechten getuigen, in hoeveler borst de vatbaarheid voor dezen wellust woont.

Augustinus heeft ons het droevig verhaal overgeleverd van zijn vriend Alypius, een jongeling van een edelaardig maar zwak karakter. Hoewel hij zich heftig verzet, weten zijn vrienden hem mee te tronen naar het gladiatorenspel. Een tijdlang zit hij met gesloten oogen, maar een der gladiatoren valt, en van alle zijden wordt de overwinnaar toegejuicht. Nieuwsgierig naar wat er toch gebeurd mag zijn, opent Alypius de oogen, en als hij bloed ziet stroomen, kan hij den blik niet meer van het vreeselijke schouwspel afwenden, hij schreeuwt met al het volk mede, en ook in zijn hart is de wellust voor zulke gruwelen ontbrand [1]).

Ofschoon Augustinus toegeeft, dat ongeveer alle misdaden kunnen verklaard worden uit de begeerte naar bepaalde goederen, doet hij op aandoenlijke wijze belijdenis van een slechte daad uit zijn jeugd, die hij, hoewel aarzelend, toeschrijft aan de begeerte „de faire le mal pour le plaisir de le faire". Reeds als zestienjarig jongeling leidde Augustinus een losbandig leven, en bracht vaak tot diep in den nacht zijn tijd in speelhuizen door. Eens, toen hij weer erg laat met eenige makkers huiswaarts keerde, was hun aandacht gevallen op een boom, zwaar beladen met een onsmakelijk soort peren, en Augustinus deed uit al zijn best mee, om de peren af te schudden en weg te dragen. Toch had hij thuis overvloed van vruchten, die beter smaakten dan deze slechte peren, waarmee de jeugdige dieven niets beters wisten te doen dan ze aan varkens voor te werpen [2]).

---

1) Confessiones, VI. 8.

2) ibid. II. 4. seq.

Als Augustinus na zijn bekeering oordeelt, dat, aangezien de peren niets begeerlijks voor hem hadden, het de slechte daad zelf is geweest, die hem aantrok, dan is dit oordeel mogelijk toch te streng, want hij geeft de verzekering: alléén zou ik het stellig niet gedaan hebben. Juist onder knapen wordt er een eer in gesteld, om iets te *durven*, en deze eerzucht is hun een voldoende prikkel tot het bedrijven van baldadigheden en het aanrichten van schade, waar zij zelf verder niet het minste voordeel bij hebben. Maar anderzijds stemt het tot nadenken, dat een zoo scherp opmerker, als onze kerkvader, zijn daad een hoonlach heeft genoemd, voortkomende uit een kitteling van het hart, omdat hij hèn bedroog, die hem tot zulk een daad niet in staat rekenden en haar uit den grond huns harten zouden verfoeien. Bij de zoogenaamde „héros en mal" moet men onwillekeurig denken aan dien duivelschen hoonlach. Door voortdurend zondigen kan de grens tusschen menschelijke en duivelsche boosheid overschreden, en de diepe afgrond geopend worden van een haat, die zonder eigenbelang in bloot kwellen en verwoesten zijn lust vindt [1]).

Men behoeft nog geen pessimist te zijn, om, met het oog op de genoemde feiten, aan Butlers teleologische beschouwingswijze ten laste te leggen, dat zij de zonde niet ten volle doet kennen als *onredelijke macht*, waardoor de menschelijke natuur niet enkel het „frenum aureum" verloor, maar de prooi werd van innerlijk bederf, dat somwijlen op ontzettende wijze tot openbaring komt.

---

1) Aldus Jul. Müller, Die Christl. Lehre von der Sünde, vierte Ausg., erster Bd. S. 232 ff.

HOOFDSTUK II.

Het geweten.

AFDEELING I.

Zijn vorm.

Het woord geweten is in den loop der tijden in zoo velerlei zin gebezigd, dat wij bij elk auteur over zedekunde of moraal, die het geweten behandelt, *in de eerste plaats* moeten vragen, wat hij onder dit woord verstaat. Bij Butler is de beantwoording dezer vraag niet gemakkelijk, omdat hier weer die vaagheid van terminologie heerscht, waarover wij reeds vroeger moesten klagen.

Butler onderscheidt in de „Fifteen Sermons" een strikten en een ruimeren zin van het woord. De strikte zin is deze: het geweten is dàt beginsel in den mensch, waardoor hij zijn hart, geaardheid en daden goed- of afkeurt [1]). Zóó opgevat, is het geweten het beginsel van zedelijke

1) Fift. Serm. I. 8. — Shaftesbury hield niet van het woord geweten om zijn religieusen klank. De weinige keeren, dat hij het gebruikt, verstaat hij er onder het natuurlijk besef van de snoodheid van misdaad en onrecht, zooals dit zich vooral doet gelden met betrekking tot eigen wangedrag. Bierens de Haan, a. w. bl. 91.

zelfbeoordeeling. Geheel in overeenstemming hiermee luidt een andere belangrijke plaats: „Maar er is een hooger beginsel van reflectie of geweten in iederen mensch, dat onderscheidt tusschen de innerlijke beginselen van zijn hart, zoowel als tusschen zijn uitwendige daden; dat over deze en hem zelf oordeelt, beslist sommige handelingen voor in zich zelf rechtvaardig en goed verklaart, andere voor in zich zelf slecht en onrechtvaardig" [1]). De laatste zinsnede bevat echter den overgang tot een breedere opvatting. Immers, indien mijn geweten de handelingen als in zich zelf goed of slecht beoordeelt, dan is het enkel iets accidenteels, of ik die handelingen verricht heb, dan wel op het punt sta ze te verrichten; of het mijn eigen handelingen zijn, dan wel die van anderen. Tien jaren later stelt Butler in „Dissertation" II het geweten eenvoudig gelijk met de moral sense.

Een *tweede* vraag, die nu aan de orde is, betreft de psychische samenstelling van het geweten. Butler heeft ergens het vermogen, om onderscheid te maken tusschen zedelijk goed en kwaad te zamen met de dispositie om zich dienovereenkomstig te gedragen, rationality genoemd [2]), voorts worden de woorden conscience en reflection dikwijls dooreen gebruikt. De gevolgtrekking ligt voor de hand, dat het geweten door Butler tot de rationeele zijde van ons zieleleven wordt gerekend. Zoo heeft Kames het dan ook begrepen, want hij brengt tegen Butlers psychologie het bezwaar in, dat zij de gewetenswerkzaamheid voorstelt als een daad van reflectie. Hij zelf is van meening, dat de beoordeeling van het geweten, zonder de tusschenkomst van eenige reflectie,

1) Fift. Serm. II. 10. 2) XII. 6.

rechtstreeks uit de waarneming van het object voortvloeit [1]). Let men echter op de herkomst van het begrip reflectie, dan blijkt duidelijk, dat de voorstelling, die Kames hier van Butlers zienswijze geeft, onmogelijk juist kan zijn. Evenals Shaftesbury, ontleent Butler zijn beschouwingen over reflectie aan Locke. In „Analogy", I. i. 24 onderscheidt hij op Lockeaansche wijze sensation en reflection. De zinnelijke gewaarwording is het voertuig, waarmee aan het reflectie-vermogen begrippen worden toegevoerd. Is dit eens geschied, dan kunnen wij over die begrippen reflecteeren en reflecteerend genieten of lijden, zonder bijstand van de zinnen. Op deze wijze wordt aan de rede alle zelfstandig scheppend vermogen ontzegd, en zij kan derhalve onmogelijk bron van het zedelijk oordeel zijn [2]). Er zijn trouwens ook positieve bewijzen, dat Butler het geweten hoofdzakelijk tot de gevoelszijde der menschelijke ziel brengt. In de eerste drie Sermons wordt het onder de affecten gerangschikt, terwijl in de „Preface", 22 duidelijk te lezen staat: „de menschen gevoelen, wanneer zij reflecteeren, goedkeuring voor wat goed is, en afkeuring voor het tegenovergestelde". Dat de mensch zich zijn toeneiging en afkeer, zijn passies en affecten, in één woord al wat in zijn binnenste voorvalt, voor den geest kan roepen [3]),

---

1) Selby-Bigge, § 931. Lord Kames (Henry Home), schrijver van The principles of morality and natural religion (1751), is een van de weinige aanhangers, die Butlers moraalphilosophie in de 18e eeuw gehad heeft. In één gewichtig punt gaat hij verder dan Butler door de instandhouding der maatschappij voor het doel der zedelijkheid te verklaren. En hiermee sprak reeds Kames uit, wat in onzen tijd de meening is van vele evolutionisten.

2) Cf. Jodl, a. a. O. Bd. I, S. 172; Bierens de Haan, a. w. bl. 79.

3) Fift. Serm. I. 7.

beschouwt Butler hoogstens als een gedeelte van de gewetenswerkzaamheid.

Blijkens „Dissertation" II, 2 was Butler zich ten volle bewust, dat hij deze duistere zaak niet tot klaarheid kon brengen. „Het is duidelijk", zegt hij, „dat een groot gedeelte van het gewone spraakgebruik en van het gewone gedrag in de wereld, rust op de onderstelling van zulk een zedelijk vermogen; hetzij men het noeme geweten, zedelijke rede, zedelijken zin (moral sense) of goddelijke rede; hetzij men het beschouwe als een sentiment of the understanding, of als een perception of the heart, of wel, wat de waarheid schijnt, als beide in zich sluitend". De vreemde samenkoppeling van sentiment en perception met understanding en heart doet denken aan een soortgelijke ongewone woordverbinding bij Aristoteles, waar hij het aan een handeling voorafgaande besluit noemt een begeerend denken of een denkend begeeren [1]).

Behalve in het geweten heeft Butler ook in bezonnen zelfliefde, redelijke welwillendheid [2]) en overwogen resentment een rationeelen factor aangenomen. Het getuigt van zijn scherpen psychologischen blik, dat hij geen kloof graaft tusschen 's menschen intellect en gevoel. Tegenwoordig gaan wij in dit opzicht nog verder en houden het er voor dat in alle hoogere (ideëele) gevoelens, dus ook bijv. in schaamte en medelijden, kennis- en gevoelselementen op het nauwst verbonden zijn [3]).

In de derde plaats vragen wij, welke functie het geweten volgens Butler vervult. Wanneer een bepaalde gemoedsgesteldheid of handeling met een gevoel van afkeuring

---

1) Ethica Nikom. VI. 2.

2) Fift. Serm. XII. 19.

3) Cf. Höffding, Psychologie, 306, 390.

gepaard gaat, dan heeft dit de strekking, om ons voortaan tegen zulk een gemoedsgesteldheid of handeling op onze hoede te doen zijn, gelijk omgekeerd de goedkeuring van het geweten ons in bepaalde gevoelens en handelingen versterkt [1]). Het geweten heeft evenwel verhevener taak dan om enkel eenigen invloed te oefenen, gelijk ook de andere affecten en begeerten doen. Het moet beschouwd worden als een vermogen, dat in soort en aard staat boven al de andere [2]). Beoordeeling, leiding, toezicht maken constitutief deel uit van het begrip geweten, en ingevolge de samenstelling zelf van den mensch, komt het aan 't geweten toe voor te zitten en te besturen [3]).

Evenals Plato in het 15e Boek der „Respublica" de menschelijke ziel als een staat in het klein beschouwt, zoo vergelijkt ook Butler in „Fifteen Sermons" III de natuur van den mensch bij een staat. In het begrip staat ligt opgesloten, dat de vele leden in verschillende rangen hun krachten vereenigen onder één bestuur. Aan het hoofd van den staat komt van rechtswege het gezag toe. „En evenals in den staat inbreuk wordt gepleegd op de orde, wanneer macht en geweld de overhand krijgen op het gezag, zoo wordt ook de samenstelling van den mensch geschonden, waar de lagere vermogens of drijfveeren de overhand krijgen op wat naar zijn aard boven alle staat" [4]).

Het zedelijke is geen product van natuurnoodwendigen dwang, maar *vrijwillige gehoorzaamheid aan wettig gezag*, dat is de groote waarheid, die in Butlers gewetensleer ligt opgesloten. Hij staat met deze leer vierkant tegenover ieder, die met Hume van gevoelen is, dat 's menschen

---

1) Fift. Serm. I. 8. 2) II. 10. 3) II. 19. 4) III. 1.

zedelijkheid het noodwendig gevolg is van een gegeven natuurlijken aanleg [1]).

Maar bestaat er dan niet zulk een gegeven natuurlijke aanleg, en behooren daartoe niet juist de bijzondere affecten, die ook Butler voor dwingende machten houdt? Het zijn toch niet enkel uitwendige dingen, waaraan de mensch niets veranderen kan, maar ook binnen in hem gebeurt veel, wat hij passief ondergaat en waarover geen autoriteit ter wereld iets te bevelen heeft? Er kan, dunkt mij, niet aan getwijfeld worden, dat Butlers psychologie op dit punt een lacune vertoont. De fout, die hij in zijn latere geschriften voor een goed deel hersteld heeft, schuilt in de verwaarloozing van den *wil*.

Wel maakte Butler, toen hij de samenstelling van de menschelijke natuur vergeleek bij de inrichting eener machine, opmerkzaam op het kenmerkend verschil tusschen die beide: „een machine is onbezield en passief, maar wij zijn handelende wezens; onze innerlijke gesteldheid is in onze eigen macht gesteld, wij zijn er mee belast en daarom verantwoordelijk voor elke wanorde of schending" [2]). Maar voor het overige treedt de samenbindende werkzaamheid van den wil in de „Fifteen Sermons" bedenkelijk op den achtergrond. Wij krijgen er den indruk of de menschelijke ziel een tooneel is, waar de affecten beurtelings of gelijktijdig hun rol spelen, deels met elkaar op voet van vrede, deels in onverzoenlijken strijd [3]), terwijl één de monarch is, die zoo goed mogelijk orde houdt onder het roerige volkje. Het heeft allen schijn, of er achter de vele bewustzijnstoestanden

---

1) Cf. Jodl, a. a. O. Bd. I, S. 231.

2) Pref. 13.

3) Fift. Serm. XII. 6.

geen *zelf* of *ik* staat, dat uit vele mogelijkheden kiezen en overeenkomstig die keuze handelen kan. Verwonderen kan het ons niet, dat bij zulk een beschouwing de wil slechts negatief wordt opgevat; hij is naakte willekeur, synoniem met pleasure [1]), terwijl wilsvrijheid niets anders is dan bandeloosheid, die, naar een juiste opmerking in de „Six Sermons", gelijk staat met de tyrannie van wettelooze passies [2])

De leer van het geweten maakte echter een hoogere opvatting van den wil dringend noodig, en het komt mij voor, dat Butler in de „Analogy" en de daarbij behoorende „Dissertation" II zich zelf op dit punt verbetert.

In dit geschrift heet God een intelligent designer, die handelt uit vrije keus [3]), en wordt het eigenaardig kenmerk van handelingen, in onderscheiding van gebeurtenissen, juist gezocht in wil en bedoeling (design) [4]). Nù kan Butler het gebied van het zedelijk oordeel zuiverder bepalen dan hij vroeger gedaan had. „Nooit prijzen of laken wij uit zedelijk oogpunt ons zelf of anderen over wat wij genieten of lijden, of over de op ons gemaakte impressies, die wij als geheel buiten onze macht beschouwen, maar enkel over wat wij doen of zouden gedaan hebben, als het in onze macht gestaan had; of over wat wij ongedaan laten, maar konden doen, of ongedaan zouden hebben gelaten, ofschoon wij het hadden kunnen doen. ***Handelingen met inbegrip van de bedoeling van bepaalde gevolgen***, zijn object van zedelijke beoordeeling, niet echter wat feitelijk de gevolgen zijn [5]).

---

1) Pref. 13; Anal. I. IV. 7.

2) Six. Serm. V. 15.

3) Anal. I. VI. 5.

4) Dissert. II. 4.

5) ibid. cf. Six. Serm. VI. 19.

Deze vrij nauwkeurige bepaling van het object der zedelijke beoordeeling steekt gunstig af bij de vage definities in de „Fifteen Sermons", en de gebrekkige opvatting van Shaftesbury en Hutcheson, die enkel *altruïstische neigingen* voor object van zedelijke goedkeuring hielden.

Bovendien heeft Butler in zijn gewetensleer Shaftesbury op twee punten verbeterd. *Ten eerste* onderwierp hij den deugdvirtuoos aan strenge kritiek Zulk een Zondagskind, welks ziel een onberispelijke harmonie vertoont, en dat niet moede wordt zich te vermeien in de schoonheid van de deugd, heeft hij nog nooit op zijn levensweg ontmoet.

Voor volmaaktheid zou het noodig zijn, dat alle affecten en begeerten niet slechts onderworpen waren aan het geweten, maar ook onderling in de juiste verhouding tot elkaar stonden. „Maar volmaaktheid, ofschoon denkbaar, werd nooit door iemand bereikt. Indien het hoogere beginsel van reflectie zijn plaats handhaaft, zooveel mogelijk wanorde herstelt en haar verhindert in handelingen tot openbaring te komen, dan is alles bereikt wat van schepselen, als de menschen zijn, verwacht kan worden. En ofschoon de begeerten en passies niet in de juiste verhouding tot elkaar staan, ofschoon zij dikwijls met oordeel of reflectie strijden om de heerschappij, toch is, aangezien de superioriteit van dit beginsel over al de andere het voornaamste is in de samenstelling (der menschelijke natuur), het karakter of de mensch, goed, edel, deugdzaam in zoover deze superioriteit gehandhaafd wordt" [1]).

Ten tweede prijzen wij 't in Butler, dat hij op het ge-

---

1) Fift. Serm. III. 2. Note b.

biedend karakter van de stem in ons binnenste nadruk legde. Wie den plicht voorstelt als een strengen meester, is zeker dichter bij de waarheid dan wie hem met Shaftesbury teekent als een verleidelijke schoone [1]). In een der „Six Sermons" wordt warm gepleit voor de groote beteekenis, de onmisbaarheid van legitiem gezag in een staat. Vrijheidsliefde, die niet drijft tot een behoorlijk gedrag jegens de autoriteiten, is even huichelachtig als godsdienst, die geen deugdzaam leven teweegbrengt [2]). Maar wat een eisch is voor het staatsburgerlijke leven, is het niet minder voor het intiem-persoonlijke leven. En vandaar de groote beteekenis van het geweten, dat, vergeleken met de andere drijfveeren van het handelen, evident kenmerken draagt van autoriteit over al de andere, en aanspraak maakt op de absolute leiding van die alle, om haar bevrediging toe te staan of te verbieden. Wordt het niet geraadpleegd, dan doet het zich met gezag gelden en prijst of veroordeelt den handelenden persoon, en indien het niet met geweld wordt onderdrukt, dan antecipeert het een hooger, krachtiger vonnis, dat hiernamaals het zijne zal steunen en bevestigen [3]). „Door dit vermogen, den mensch van nature eigen, is hij een zedelijk handelend wezen en zich zelf een wet" [4]). De uitdrukking, zich zelf een wet zijn, is ontleend aan

---

1) Hutchesons postuum werk: a Syst. of mor. phil. draagt duidelijk den stempel van Butlers invloed. In geen van zijn vroegere werken is te vinden, wat hier Volumen I, p. 61 gezegd wordt aangaande den zedelijken zin, dat hij de bestemming heeft, om alle andere vermogens te besturen en te controleeren, en wij ons onmiddelijk bewust zijn van „this dignity and commanding nature".

2) Six. Serm. III. 19, 20.

3) Pref. 18; Fift. Serm II. 10.

4) § 11.

het tekstwoord van „Fifteen Sermons" II en III, het bekende Romeinen II, 14.

Het is waarlijk niet gezocht, om in Butlers leer van het geweten met zijn autoritatief gebod een parallel te zien van Kant's practische Vernunft en den kategorischen imperatief. Hoe hoog Butler ook het beginsel van het egoïstisch hedonisme, redelijke zelfliefde, gesteld heeft, hij heeft blijkbaar wel gevoeld, dat men daarmee niet verder komt dan een hypothetischen imperatief, die materieel slechts in zoover met den kategorischen imperatief overeenstemt, als geluk en plicht harmonieeren. Over het algemeen bestaat die harmonie volgens Butler. Het geheele 3e hoofdstuk van het 1e deel der „Analogy" is aan hare verdediging gewijd. Bijzondere vermelding verdient de hier ontwikkelde stelling, dat macht, die zich door deugd laat leiden, de neiging heeft, om een haar bestrijdende macht, die zich niet door deugd laat leiden, te overwinnen, evenals macht onder leiding van de rede de neiging heeft, om te zegevieren over dierlijke kracht. Maar accidenteele belemmeringen houden in de bestaande wereld menigmaal de verwerkelijking dier neigingen tegen [1]). Voor de gevallen, waarin dientengevolge deugd en geluk niet samenstemmen, zal bij de eindregeling der dingen het evenwicht hersteld worden. Immers is het ongerijmd, om te onderstellen, dat het kwade ten slotte zou zegevieren over het goede, onder de leiding en 't bestuur eener volmaakte wijsheid [2]).

Ziet men evenwel af van een toekomstig leven, dan moet rekening gehouden worden met de niet weg te redeneeren uitzonderingen, wat Shaftesbury heeft verzuimd. En stel het geval, dat iemand volstrekt niet

1) Anal. I. III. 22 ff. 2) Introduct. 13; Fift. Serm III. 12.

ervan te overtuigen is, dat deugd neigt naar het voortbrengen van geluk, of juist de omgekeerde meening is toegedaan, onder welke verplichting zou zoo iemand nog staan om de deugd te betrachten? Shaftesbury meent, dat voor de zoodanigen geen remedie bestaat, Butler daarentegen, dat de verplichting tot deugd ook voor hen kan gehandhaafd worden. „De natuurlijke autoriteit toch van het geweten is de dichtstbij zijnde en innerlijkste, de meest zekere en bekende verplichting, terwijl de tegenovergestelde verplichting (om nl. zijn eigen belang te bevorderen) op zijn hoogst waarschijnlijk kan worden geacht, aangezien niemand in eenige omstandigheid zeker kan zijn, dat ondeugd zijn belang is in de tegenwoordige, laat staan in de toekomstige wereld. Derhalve zou de zekere verplichting volkomen de onzekere opheffen en te niet doen, al zou deze zonder de eerste ook werkelijk kracht hebben bezeten [1]).

De theologische utilitariërs, wier meest bekende woordvoerder Paley is geworden, vinden, met betrekking tot hun leer, dat de overweging van wat hij hiernamaals zal winnen of verliezen door de al of niet opvolging van Gods geboden, iemand verplicht [2]), in Butler een beslist tegenstander. „De mensch is van nature zich zelf een wet, zonder dat hij in het bijzonder rekening houdt met de positieve sancties dier wet: de belooningen en straffen, die wij gewaar worden, en die, welke wij op grond van het redelicht gelooven, dat er aan verbonden zijn" [3]). Wel acht hij de overweging van de door den godsdienst

---

1) Pref. 20, 21.

2) Selby-Bigge, § 1017 ff. (The Principles of mor. and. politic. phil. 1785, Bk. II. Ch. II, III).

3) Fift. Serm. III. 6.

geleerde toekomstige sancties van groote paedagogische waarde in gevallen van sterke verzoeking [1]), maar bron van het verplichtingsgevoel is zij niet. Integendeel, omdat wij ons verplicht gevoelen, oordeelen wij, dat ons *rechtens* voor sommige daden loon, voor andere straf toekomt. De beoordeeling van daden als zedelijk goed of kwaad sluit de beoordeeling ervan als verdienstelijk of strafwaardig in [2]). En daarom maakt het niet bekend zijn met, of het niet gelooven in de sancties ons volstrekt niet vrij van de goddelijke straf; wat ons strafbaar maakt, is niet de voorkennis van de straf, maar enkel het schenden eener bekende verplichting [3]).

De leer van het geweten werpt een nieuw licht op Butlers teleologische beschouwing van de menschelijke natuur. Elk affect heeft zijn bestemming, maar kan die slechts bereiken onder het bestuur en de tucht van het geweten. Evenals wij in het wettig staatsgezag ter laatste instantie een ordonnantie Gods hebben te zien [4]), zoo moeten wij in het geweten eeren den gids, ons door den Schepper onzer natuur aangewezen, de stem Gods, die in ons spreekt [5]). Zedelijkheid draagt dus, naar Butlers opvatting, niet slechts een *autonoom*, maar ook een *theonoom* karakter; verplichting is zoowel gebondenheid aan het wezen onzer natuur, als gebondenheid aan God, wien wij van ons gansche gedrag verantwoording zullen moeten doen [6]). Van een Christelijk wijsgeer is het echter te

---

1) XII. 5.
2) Dissert. II. 5; Anal. I. VI. 14.
3) Pref. 24.
4) Six. Serm. III. 20.
5) Fift. Serm. III. 6; Introduct. 13.
6) Six Serm. III. 3.

verwachten, dat hij zich nader uitspreekt over de verhouding van autonome zedelijkheid en den door bijzondere openbaring bekend gemaakten wil Gods. Inderdaad heeft Butler in zijn „Analogy" dit punt een paar malen ter sprake gebracht.

Of de Schrift dingen beveelt, die met echte zedelijkheid strijden, kan de mensch enkel met zijn zedelijk oordeel beslissen [1]). Deze algemeene stelling uit de „Analogy" meen ik voorop te moeten plaatsen, ten bewijze, dat Butler ook hier de autonomie van het zedelijke handhaaft.

De Schrift bevat intusschen ook geboden, die meer van *positieven*, dan wel van zuiver zedelijken aard zijn. Zij strijden niet met het zedelijk oordeel, maar liggen buiten zijn rechtsgebied. Dit is bijv. het geval met de doopplechtigheid, die hare bindende kracht ontleent aan het bevel van Christus. Zijn de omstandigheden evenwel van dien aard, dat wij voor de keus worden gesteld, om òf een positief, òf een zedelijk gebod te volbrengen, dan hebben wij het laatste te doen, evenals Jezus, die zich door het sabbatsgebod niet liet weerhouden, om kranken te genezen [2]).

Tot zoover kan Butler de autonomie van het zedelijke handhaven, maar moeilijker wordt het, waar hij erkent, dat in de Schrift een heel enkele maal van bijzondere personen daden geëischt worden, die zedelijk verkeerd zouden zijn, indien ze niet door God bevolen waren [3]). Hij legt er allen nadruk op, dat het wèl met de onveranderlijke zedelijkheid zou strijden, indien God het aankweeken van eenige ondeugd bevolen had, maar niet wanneer hij somwijlen den mensch een uitwendige daad

---

1) Anal. II. III. 26. 2) II. 26—35. 3) II. 27.

beval, welke deze op eigen gezag niet had mogen verrichten, bijv. het ontnemen van goed of leven aan een medemensch. Gladstone ziet een analoog geval in den ambtenaar, die als uitvoerder van staatswetten veel doet, wat misdadig zou zijn, zoo hij het op eigen gezag verrichtte [1]). Evenwel gaat in zulke gevallen onze zedelijke beoordeeling van de uitwendige daad des uitvoerders terug naar de wet of het bevel van den gezaghebbende. Het bezwaar, dat men inbrengt tegen sommige in het Oude Testament vermelde bevelen van Jahve, wordt dus op deze wijze slechts verschoven. Dat in een dergelijke quaestie rekening moet worden gehouden met het aanvankelijk gebrekkige in Israëls Godskennis, begreep Butler evenmin als zijn tegenstanders. Gemis aan historischen zin is trouwens een kenmerk van de 18e eeuw.

Ten slotte zij hier nog vermeld, dat onder leerlingen van Butler de onderscheiding van *schuldigen plicht* en *lofwaardig handelen* een punt van bespreking is geworden. Bij Butler zelf is deze onderscheiding niet te vinden. Wel heeft hij opgemerkt, dat we het *gewone* deugdzame handelen in geringe mate verdienstelijk achten, en hij vermoedt als reden hiervan, dat den toeschouwer uit zulk handelen niet blijkt, of het uit het deugdbeginsel, dan wel uit natuurlijke neiging voortkomt. Zoo keuren wij omgekeerd een daad minder strafwaardig, naarmate de verzoeking sterker is geweest. Bij sterke verzoeking kan het deugdbeginsel te kort geschoten hebben, dat bij gewone verzoekingen misschien krachtig genoeg zou zijn geweest [2]).

Van geheel anderen aard is Kames' bewering, dat tal

---

1) Studies subs. to Butl. Works, p. 40.

2) Dissert. II. 7.

van deugden, als heroïsme en edelmoedigheid, boven den strikten plicht uitgaan [1]). Met een behoedzaamheid, die aan den meester denken doet, merkt Price tegenover Kames op, dat uit die onderscheiding niet mag worden afgeleid, dat het zedelijk goede geen verplichting insluit, maar alleen, dat het die verplichting niet absoluut en universeel insluit. En voorts, dat deze beperking enkel van het zedelijk goede, en niet van het zedelijk kwade geldt, waarvan men altijd en overal verplicht is zich te onthouden [2]).

---

1) Selby-Bigge, § 930 (Essays, II. III).

2) § 688 (A review of the principal questions in morals, 1758, Chapt. VI).

AFDEELING II.

Zijn inhoud.

Bij de formeele beschouwing van het geweten vonden wij als 't meest karakteristieke Butlers verdediging van de autoriteit des gewetens. Thans willen wij van hem vernemen, wat het geweten ons voorschrijft; m. a. w. wat er nader te zeggen valt omtrent den inhoud van het zedelijke.

Een algemeenen maatstaf, waarmee wij de zedelijke waarde van elke daad kunnen bepalen, doet Butler niet aan de hand. Dat menschen met vrijen tijd zulk een maatstaf trachten op te sporen, mag practisch belang hebben [1]), de groote massa heeft geen tijd en geen aanleg voor zulke bespiegelingen [2]). In zijn geweten bezit de mensch het vermogen, om intuïtief het rechte spoor te vinden. Ieder eenvoudig, eerlijk man vrage, voor hij tot eenige handelwijze overgaat, zich zelf af: is, wat ik ga doen, goed of slecht?

Zedelijkheid zoowel als godsdienst moeten gemakkelijk te begrijpen zijn, zij moeten een beroep doen op wat wij plain common sense noemen [3]). Zoo dacht Hutcheson

---

1) Fift. Serm. III. 4.

2) V. 15 cf. Anal. II. VI. 20.

3) III. 4; V. 15.

er ook over, toen hij een honest farmer als getuige liet optreden tegen de mannen van de psychologisch-hedonistische theorie [1]).

Ofschoon Butler geen algemeenen maatstaf van het zedelijk handelen weet aan te wijzen, wel kan hij uit de ervaring opmaken, hoe iemand zich in het algemeen te gedragen heeft, om de goedkeuring van zich en anderen te verwerven. „Want hoeveel men ook gedisputeerd hebbe over de vraag, waarin de deugd bestaat, of hoeveel grond er ook voor twijfel moge bestaan ten aanzien van bijzonderheden, toch is er in het algemeen werkelijk een universeel erkende standaard van deugd. Het is datgene, waarvan alle eeuwen en landen in het openbaar hebben getuigd, ieder, dien ge ontmoet, het voorkomen aanneemt, en welks beoefening de vroegste en fundamenteele wetten van alle staatsregelingen der menschheid trachten in te prenten, nl. *rechtvaardigheid*, *waarheid*, *behartiging van het algemeene goed*" [2]).

Toevallig is het niet, dat in dit dikwijls vermelde klaverblad, gewoonlijk rechtvaardigheid en waarheid voorop staan. Had Butler in de „Fifteen Sermons" nog ingenomenheid getoond met Shaftesbury's stelling, dat het welzijn van de gemeenschap als geheel einddoel van de zedelijkheid is, en verder, behoudens een paar restricties, naastenliefde voor de samenvatting van alle deugd verklaard [3]), in „Dissertation" II heeft hij met het standpunt Shaftesbury beslist gebroken. Thans protesteert hij tegen de meening, die — gelijk het voorzichtig uitgedrukt wordt — sommige schrijvers wel niet bedoeld

---

1) Selby-Bigge, § 106 (An Inquiry, Sect. II).

2) Dissert. II. 3.

3) Fift. Serm. IX. 7; XII. 22.

zullen hebben, maar die ze bij onoplettende lezers kunnen doen ontstaan, dat de gansche deugd gelegen is in het naar zijn beste weten bevorderen van het geluk der menschheid in deze wereld, en dat het met ondeugd juist omgekeerd is. Dit is een vreeselijke dwaling, want men kan zich tal van gevallen voorstellen, waarin het volstrekt niet blijkt, dat een misdaad meer ellende dan geluk teweegbrengt. En anderzijds blijft bij de genoemde opvatting onverklaard, dat ons zedelijk gevoel het goedkeurt, wanneer wij sommige personen — nabestaanden, vrienden, menschen aan wie wij dank verschuldigd zijn — liever weldoen dan anderen, en dat het onrecht en leugen afkeurt niet enkel op grond van de daardoor veroorzaakte ellende. De slotsom van Butlers redenecring is begrepen in de volgende uitspraak: „de zorg voor het geluk der wereld berust bij haren Heer en Eigenaar, terwijl wij in het onzekere verkeeren, wanneer wij het goed der menschheid trachten te bevorderen op eenige andere wijze dan hij ons aanwees, wat feitelijk hierop neerkomt: op elke wijze, die strijdt met waarheid en rechtvaardigheid" [1]).

Zoo heeft Butler de bij zijn voorgangers latent gebleven tegenstelling van *utilitarisme* en *intuïtivisme* aan het licht gebracht, en het eerst het vraagstuk gesteld, waarover in de Engelsche ethiek zulk een felle strijd zou ontbranden. De intuïtivistische beschouwingen van Butler zijn met talent verdedigd en uitgewerkt door de Schotsche common-sense-philosophen, Reid en Stewart, de laatste vond het echter noodig, de zuiver psychologische methode zijner voorgangers met de historische aan te vullen [2]).

---

1) Dissert. II. 12—17.

2) Cf. Jodl, a. a. O. Bd. II, S. 410.

Vooral tegen één vorm van onwaarheid heeft Butler ernstig en herhaaldelijk gewaarschuwd, nl. tegen *zelfbedrog*. Van deze zijde toch duchtte hij gevaar voor de zuiverheid van het geweten zelf. Door sommigen wordt het reflecteeren over eigen gedrag zorgeloos verzuimd of zorgvuldig vermeden; anderen reflecteeren wel over hun gedrag, maar weten door bijgeloovige praktijken of verachtelijke sophistiek hun kwaad geweten in slaap te sussen [1]). Tot de eerste categorie rekende Butler David na het overspel met Bathseba, over wien hij in den tienden, tot de tweede Bileam, over wien hij in den zevenden der „Fifteen Sermons" handelde.

In Bileams handelwijze ziet Butler niet veel anders dan de toepassing van den beruchten regel: „le ciel défend, de vrai, certains contentements; mais on trouve avec lui des accommodements". Hij is te Godvreezend, om rechtstreeks tegen Gods verbod in te handelen maar tevens te zondig, om niet te beproeven langs kronkelpaden tot de vervulling van zijn eigen wenschen te geraken. Toen Balak ten tweeden male een gezantschap zond met de bekende opdracht, had Bileam dit dadelijk moeten wegzenden, omdat men iets van hem verlangde, wat God hem vroeger ten stelligste had verboden. Maar hij houdt de gezanten bij zich, en zoekt eerst door talmen, later door offeranden Gods toestemming te verkrijgen voor een verkeerde daad. Alles te vergeefs, tot hij ten slotte de armzalige uitvlucht bedenkt, om Balak aan te raden, Israël tot hoererij te verleiden. Op deze vernuftige wijze meent Bileam Balak te kunnen believen, zonder de letter van het Goddelijk verbod te overtreden.

Of Butlers voorstelling van den gang van zaken his-

---

1) Fift. Serm. VII. 10; Six. Serm. III. 8.

torisch juist mag heeten, is hier bijzaak; aan hare psychologische juistheid doet dit niet af. Het Bileams-karakter komt maar al te veel onder de menschen voor. In plaats van te gehoorzamen, brengt men liever offeranden, de plicht wordt op sophistische wijze weggeredeneerd, in drukke bezigheden of in den roes van het genot bevrijding gezocht van de wroeging over gepleegde misdrijven en van de vrees voor hun kwade gevolgen. Tegen al zulke onwaarheid richt Butler ten slotte zijn mannelijk woord: „de dingen en handelingen zijn wat ze zijn, en hun gevolgen zullen zijn, wat zij zullen zijn; waarom zouden wij dan misleid willen wezen" [1])?

Van eenigszins anderen aard is de geestesgesteldheid van David, zooals die blijkt uit zijn houding tegenover den profeet Nathan. Als deze hem bezoekt, is de koning volslagen blind voor de boosheid van zijn eigen daden. Zijn zedelijke beoordeeling van anderen is juist, maar ten aanzien van het eigen kwaad wordt zij partijdig. Zulk een partijdigheid en gemis aan zelfkennis treft men in allerlei graden aan. Bij sommigen strekt zij zich nagenoeg over hun gansche geaardheid en gedrag uit, bij anderen is zij daarentegen beperkt tot één of meer boezemzonden. De laatsten oordeelen wellicht volkomen juist, zelfs over dingen, die hen zelf aangaan, zoolang die dingen maar geen betrekking hebben op hun boezemzonde. Daaruit komt die wonderlijke incongruïteit en in het oog loopende tegenstrijdigheid van karakter voort, waardoor een oppervlakkig opmerker er toe komt, aan louter huichelarij en valschheid te denken. Butler vat zijn beschouwing aldus samen: „indien de menschen

1) Fift. Serm. VII. 16.

slecht willen wezen, dan is het beter, dat hun slechtheid voortkomt uit de gewone verkeerde passies zonder die verfijning dan uit de diepe, koele bron van zelfbedrog, waardoor het geheele beginsel van zedelijk goed wordt ondermijnd, het licht, de lamp des Heeren in het binnenste, die onze schreden moet richten, wordt verduisterd, en het geweten bedorven, dat de gids van het leven is" [1]).

Als oorzaken van de gevaarlijke kwaal, waaraan „wij bijna allen in zekere mate en in eenige opzichten lijden" [2]), worden opgegeven: gemis aan wantrouwen ten opzichte van ons eigen karakter, zelfingenomenheid, waartoe wij allen zoo geneigd zijn, en eindelijk het staan onder de macht van een bijzondere passie of begeerte. Vooral het laatste kwaad kan zulk een hoogen graad bereiken, dat het zelfs ons oordeel over andere personen en hun gedrag vervalscht [3]).

De invloed dien de verre van volmaakte, soms zelfs diep verdorvene omgeving, waarin de mensch dagelijks verkeert, op zijn zedelijke beoordeeling oefent, had Butler mede in rekening moeten brengen. Maar reeds het door hem geconstateerde feit, dat een verkeerde gemoedsgesteldheid ongunstig werkt op het zedelijk oordeel is reden genoeg, om uit de *subjectieve autoriteit* des gewetens nog niet te besluiten tot zijn *objectieve onfeilbaarheid*. Wie de mogelijkheid, dat iemand, die eerlijk met zijn geweten te rade gaat, toch dwalen kan, botweg ontkent, geraakt in strijd met wat geschiedenis en eigen levenservaring leeren, en moet de oogen sluiten voor eenige der meest tragische levensconflicten.

---

1) X. 19. 2) ibid. 3) X. 8.

De groote beteekenis van het Christendom voor het zedelijke leven der menschheid ligt niet slechts hierin, dat het de gewetens wakker schudt, maar voornamelijk hierin, dat het in den mensch breekt de macht der zonde, waaronder gansch het zieleleven, dus ook zijn geweten, kwijnt. De Christen, in wien het nieuwe leven is geboren, zal, naarmate de wet der zonde in hem verzwakt, des te beter acht geven op de wet zijns gemoeds. Zijn geweten wint in teerheid en zuiverheid, naarmate hij meer gelijkvormig wordt aan Hem, wiens spijze het was te doen den wil des Vaders [1]). Indien zelfs een man als Paulus verklaart: „ik ben mij zelf van geen ding bewust, doch ik ben daardoor niet gerechtvaardigd, maar die mij oordeelt is de Heer" [2]), hoe zou dan de eerste de beste honest farmer in staat zijn, om een objectief juist oordeel te vellen in elke zedelijke aangelegenheid. Op de Erlösungsbedürftigkeit van het geweten en op de mogelijkheid, dat dit zoowel in den enkelen mensch als in de gemeenschap aan zuiverheid wint, heeft Butler stellig te weinig gelet. Maar anderzijds moeten wij met hem eraan vasthouden, dat in den inhoud van het zedelijke enkele vaste hoofdlijnen zijn aan te wijzen [3]), en voorts dat voor ons persoonlijk, *subjective*, het geweten hoogste autoriteit blijft. Dezelfde Paulus, die de feilbaarheid zijner zedelijke zelfbeoordeeling toegaf, sprak volgens het boek der

---

1) Cf. Dr. G. H. Lamers. Bijdragen op het gebied van Godg. en Wijsb. 1867 Proeve van behandeling van de leer van het geweten, § 8.

2) 1 Cor. IV, 4.

3) De door Butler aangegeven hoofdlijnen van den inhoud des zedelijken levens zijn reeds in het Nieuwe Testament te vinden. In zijn strafrede tegen de Farizeërs zegt Jezus: „het zwaarste der wet laat gij na, het *recht* en de *barmhartigheid* en de *trouw*". Matth. XXIII, 23 (Synodale vert.).

Handelingen dit woord: „en hierin oefen ik mij zelf, om altijd een onergerlijk geweten te hebben bij God en de menschen" [1]).

Zorg voor het algemeene goed, zoo hoorden wij, maakt een der hoofdlijnen van het materieel zedelijke uit. Blijkens de verdere uiteenzetting in „Dissertation" II, is bedoeld *de zorg voor het goed van anderen*, door Butler gewoonlijk welwillendheid of naastenliefde genoemd. Hoe staat het nu echter met *de zorg voor het eigen welzijn*, behoort die ook tot den gewetensinhoud, of welke is de betrekking, waarin zij tot het geweten staat? Met deze vraag zijn wij genaderd tot een der moeilijkste punten van Butlers ethiek. Laat ik beginnen met kort zijn denkbeelden ten aanzien van de genoemde vraag weer te geven. Het is noodig, om hierbij den verschillenden datum van zijn geschriften in aanmerking te nemen, omdat die denkbeelden mettertijd eenige wijziging ondergingen.

In de „Fifteen Sermons" moet vooral gelet worden op Sermon III, waar uit de harmonie van 's menschen plicht en zijn wezenlijk belang de stelling wordt afgeleid, dat *redelijke zelfliefde* — boven hebben wij haar, op voetspoor van Sidgwick, het princiep van 't egoïstisch hedonisme genoemd — over het algemeen tot dezelfde gedragswijze moet leiden als het geweten [2]). Hier wordt dan ook, *naast* het geweten, redelijke zelfliefde als superieur beginsel gesteld tegenover de vele bijzondere affecten. Een handeling kan overeenkomstig onze natuur zijn, al worden alle andere beginselen geschonden, maar zij strijdt met onze natuur, zoodra aan een van deze beide begin-

---

1) Hand. XXIV, 16. 2) § 9—12.

selen geweld wordt aangedaan [1]). Nog een schrede verder gaat „Fifteen Sermons" XI. 21. Indien het mogelijk ware, dat ons geluk niet kon samengaan met fitness van handelen — wat bij Butler op het zelfde neerkomt als overeenkomstig het geweten handelen — dan behoorden wij aan ons geluk de voorkeur te geven. „Laten wij het erkennen, ofschoon deugd en zedelijkheid inderdaad bestaan in liefde voor, en streven naar het goede als zoodanig, wanneer wij neerzitten in een rustig uur, dan kunnen wij voor onszelf geen enkel streven rechtvaardigen, zoolang wij niet overtuigd zijn, dat het bevorderlijk voor, of ten minste niet in strijd met ons geluk zal zijn".

Uit de 3 jaren later voor de tweede editie der „Fifteen Sermons" geplaatste „Preface", klinkt mij een andere toon tegen, en toen ik in de vorige afdeeling Butler schetste als voorstander van het onvoorwaardelijk supremaat des gewetens, was het vooral deze „Preface", waarop ik mij kon beroepen [2]). Het daar gebezigde citaat behoeft thans niet herhaald te worden, maar heeft wel aanvulling noodig. In § 36 wordt gezegd, dat het beginsel van redelijke zelfliefde, grootendeels in 't stelsel van Epicurus belichaamd, voorzeker op verre na niet de religieuse, of zelfs de moreele levensrichting is. Toch, niettegenstaande al de vergissingen, die de mensch ten aanzien van zijn belang maken kan, is een door zelfliefde bestuurd leven beter dan de buitensporigheden, voortkomende uit onbeteugelde passies. Butler beschouwt hier het egoïstisch-hedonistisch princiep als een pis-aller. Zijn

---

1) § 13.

2) Ook Gladstone schijnt van meening te zijn, dat de Preface beter Butlers bedoeling uitdrukt dan de Sermons. Cf. Studies subs. to Butl. Works, p. 101.

voorkeur voor de moreele en religieuse levensrichtingen berust echter voornamelijk hierop, dat deze alleen zekerheid geven.

„Dissertation" II, van het jaar 1736, beziet de zaak van een geheel nieuwe zijde. Butler schijnt hier de redelijke zelfliefde niet langer als zelfstandig principe, van grootere of geringere waarde, met het geweten te coördineeren. Hij stelt de vraag, of een redelijk zorgdragen voor het eigen belang of *prudence* — welk woord nu in de plaats treedt van reasonable self-love — niet deel uitmaakt van onzen plicht. Anderen mogen wij niet zonder oorzaak ongelukkig maken, maar mogen wij het ons zelf wèl doen? Butler meent van niet. Wij keuren het wel degelijk uit zedelijk oogpunt af, wanneer iemand door onverstandigheid zijn eigen levensgeluk verwoest, al is het niet in dien sterken graad, waarin wij onwaarheid, onrechtvaardigheid en wreedheid afkeuren. Dit verschil in sterkte-graad is koren op den molen van Butlers teleologische beschouwingswijze. Onze afkeuring toch *behoeft* in het eerste geval niet zoo sterk te zijn, omdat het eigen belang ons onafgebroken ter harte gaat en de verwaarloozing ervan meer onmiddelijk en standvastig haar eigen straf meebrengt. Maar al is het dan minder krachtig, ons geweten spreekt zich uit ten aanzien van de zorg, aan het eigen geluk besteed [1]).

Met betrekking tot de zorg voor het eigen welzijn vind ik derhalve bij Butler twee heterogene beschouwingen. In „Fifteen Sermons" plaatst hij haar als redelijke zelfliefde *naast*, in „Dissertation" II daarentegen als prudence *onder* het geweten. Een scherpe grenslijn tusschen de vroegere en de latere zienswijze kan echter niet worden getrokken.

---

1) § 8—11.

In de „Analogy", waarvan „Dissertation" II een aanhangsel is, wordt de coördineering van zelfliefde en geweten volstrekt niet prijs gegeven [1]), en in „Fifteen Sermons" treffen wij gedachten aan, die slechts passen in de latere zienswijze. Zeer leerrijk is in dit opzicht een vergelijking van de twee Sermons, die handelen over naastenliefde.

Er is geen essentieele strijd tusschen zelfliefde en naastenliefde, leert Butler in Sermon XI, en hij vat zijn redeneering volgenderwijze samen. De mogelijkheid, dat zelfliefde en welwillendheid met elkaar strijden bestaat, maar is niet grooter dan de mogelijkheid eener botsing tusschen zelfliefde en een ander bijzonder affect. Welwillendheid draagt in één opzicht nog meer tot eigen geluk bij dan eenig bijzonder affect, omdat zij eenigermate zich zelf bevredigt, d. w. z. de innerlijke gemoedsrust teweegbrengt, die elk deugdzaam streven met zich voert [2]). In het begin van dezen Sermon verklaart Butler, dat hij alle mogelijke concessies zal doen aan den zelfzuchtigen zin zijner tijdgenooten, en aan het eind vinden wij de uitspraak, waarop ik reeds de aandacht vestigde, dat, ingeval strijd tusschen zelfliefde en geweten mogelijk ware, het geweten het veld zou behooren te ruimen.

Sermon XII verplaatst ons in een geheel anderen gedachtenkring. Naastenliefde is hier niet langer de nederige dienaresse van zelfliefde, maar minstens haar gelijke. Zij zijn de beide algemeene affecten, die elk een eigen plaats innemen en elkaars macht beperken. De juiste verhouding, waarin deze beide beginselen tot elkaar behooren te staan, moet elk mensch voor zich zelf bepalen. Wij hebben — dat brengen onze natuur en omstandigheden mee — *voldoende* zorg voor ons zelf te dragen,

---

1) I. v. 36. 2) § 20.

maar de grens van die voldoende zorg vaststellen, is een zaak van zedelijke overweging. Men kan slechts dit zeggen: aangezien gerust mag worden ondersteld, dat de menschen niet veronachtzamen, wat zij werkelijk aan zich zelf verschuldigd zijn, zoo zullen zij te meer de wet der volmaaktheid: „gij zult uwen naaste liefhebben als u zelven" nabij komen, naarmate zij meer van hun zorg, opmerkzaamheid en fortuin besteden aan het welzijn hunner medemenschen [1]). Met deze beschouwing bevindt Butler zich feitelijk reeds in den gedachtenkring van „Dissertation" II, waar in de eerste plaats de zorg voor anderen, maar vervolgens ook een voldoende zelfverzorging den mensch ten plicht wordt gerekend.

Dat Butler reeds in zijn eerste werk de coördineering van zelfliefde en geweten niet kan volhouden, is niet geschikt, om ons voor deze theorie in te nemen. Maar bedrieg ik mij niet, dan doet hij ons zelf argumenten aan de hand, om de verheffing van zelfliefde tot een superieur beginsel beslist te verwerpen.

Butler had zeer goed opgemerkt, dat iemand, die met elke handeling het resulteerend genot berekent en bejaagt, noodelooze bezorgdheid aankweekt, en de ontvankelijkheid voor tal van genietingen, die binnen zijn bereik vallen, verliest. Het verlangen van den Epicurist krijgt nooit, naar de juiste uitdrukking van een schrijver uit onzen tijd, die vlijmende scherpte, waaraan het genot zijn fijnsten smaak ontleent [2]). Butler trachtte zijn theorie te redden door dit gevolg te wijten aan buitensporige zelfliefde [3]). Van buitensporigheid kan hier echter geen

---

1) § 9.

2) Sidgwick, Meth. of Ethics, p. 47.

3) Fift. Serm. XI. 7.

sprake zijn. De egoïstische hedonist heeft krachtens zijn beginsel, alle dingen in verband te brengen met zijn genietend zelf; doet hij het niet, dan wordt hij zijn beginsel ontrouw. Als Butler dan ook spreekt van het paradoxale voorschrift, dat men uit zelfliefde zich zelf eenigermate uit het oog moet verliezen, dan schijnt 't mij toe, dat het egoïstisch hedonisme hier niet slechts een onuitvoerbaren eisch stelt, maar bovendien zich zelf opheft.

Nog op een ander bezwaar heeft Butler opmerkzaam gemaakt. Immers hebben wij uit de „Preface" vernomen, dat het beginsel van redelijke zelfliefde nooit zekerheid geeft, en zelfs Sidgwick, die Butlers genegenheid voor dit beginsel deelt en het tegen menigen aanval verdedigt, moet de geldigheid van dit bezwaar erkennen [1]).

Voor menschen, die in een stadium van ontaard of weinig ontwikkeld zedelijk gevoel verkeeren, moge het egoïstisch-hedonistisch princiep bruikbaar zijn, om erger te voorkomen, meer dan een pis-aller is het inderdaad niet. De door God ons aangewezen levensgids is het geweten, dat uit zijn aard het supremaat met geen ander beginsel deelen kan. Butlers tweede gedachte, dat een behoorlijke zelfverzorging tot den inhoud van het geweten moet worden gerekend, tast dit supremaat niet aan. In haar ligt een waarheid uitgedrukt, door ongezond ascetisme en eenzijdig altruïsme voorbijgezien, maar ten volle erkend in het tweede groote gebod des Evangelies: „Gij zult uwen naaste liefhebben als u zelven".

---

1) o. c. p. 136, ff.

HOOFDSTUK III.

Karaktervorming.

Het is een van Butlers meest kernachtige woorden, als hij aangaande het geweten opmerkt: „had het kracht zooals het recht heeft, had het macht zooals het blijkbare autoriteit heeft, het zou volstrekt de wereld regeeren" [1]). Men kan deze lofspraak op den adel des gewetens tevens beschouwen als een klacht over de zwakheid van zijn feitelijken invloed. De bevelende en aanklagende stem in het binnenste is op zich zelf niet voldoende, om tot een standvastig deugdzaam gedrag te bewegen. Hiertoe is volgens „Fifteen Sermons" XII bovendien noodig, dat hart en geaardheid gevormd worden tot liefde voor het goede [2]). Het *hoe* van die vorming blijft in de „Fifteen Sermons" zoo goed als onbesproken, en eerst in de latere geschriften is dienaangaande het een en ander te vinden. Aristoteles' invloed, dien wij reeds enkele malen konden aanwijzen, is ook hier onmiskenbaar.

Deze Grieksche wijsgeer had geleerd, dat deugden zoowel als kunsten slechts door gewoonte of oefening ons eigendom worden. „Men wordt een bouwmeester door bouwen, een citherspeler door citherspelen, en

1) Fift. Serm. II. 19. 2) XII. 5; XV. 15.

evenzoo wordt men rechtvaardig door rechtvaardig te handelen. Door gelijksoortige handelingen (ἐνεργείαι) worden hebbelijkheden (ἕξεις) gevormd. Het is daarom niet maar een kleinigheid, of men zich van zijn jeugd aan zoo of anders gewent" [1]) Door aldus de beteekenis van gewoonte en oefening voor de menschelijke deugd op den voorgrond te stellen, kwam Aristoteles krachtig in verzet tegen het Socratische intellectualisme. Hij zegt het met zooveel woorden, dat men alleen door philosopheeren niet deugdzaam wordt, evenmin als de zieke gezond wordt, die enkel nauwlettend luistert naar wat de arts zegt, maar zijn voorschriften niet opvolgt [2]).

Butler ging nog verder; veel nadenken en schoone verhandelingen samenstellen over de theorie der deugd, leidt zoo weinig noodzakelijk of zeker tot vorming van een deugdzaam gemoed, dat het integendeel den geest ongevoelig kan maken voor alle zedelijke overwegingen. De grond van dit verschijnsel vindt Butler in de verschillende uitwerking, die herhaling heeft op van buiten ontvangen indrukken, en op de reactie, waartoe die indrukken prikkelen. Herhaling of gewoonte stompt de eerste af, maar brengt de laatste tot hoogere ontwikkeling. Verkeeren wij dikwijls in gevaar, dan wordt de aandoening van vrees steeds zwakker, terwijl daarentegen onze omzichtigheid kan toenemen. Wie veel onder lijdende menschen verkeert, wordt minder door medelijden bewogen, maar kan steeds meerdere bereidvaardigheid en geschiktheid om te helpen, ten toon spreiden [3]).

---

1) Ethica Nikomach. Lib. II, Cap. 1; cf. Augustinus, Confessiones, VIII. 5, 9 seq.

2) ibid. Cap. 3.

3) Anal. I. v. 8, 9. Höffding teekent in zijn Psychologie (S. 390) aan,

Butlers bespreking van dit punt is niet volkomen helder; de hoofdzaak schijnt evenwel hierop neer te komen: bij de vorming van hebbelijkheden geeft niet de levendigheid van indrukken, maar de kracht, waarmee wij reageeren op die indrukken, den doorslag. De bedoeling is niet, dat de passieve indrukken, door ervaring, vermaning en voorbeeld teweeggebracht, geen invloed zouden oefenen op de vorming van hebbelijkheden. Butler zegt nadrukkelijk, dat die invloed zelfs zeer groot kan zijn, maar hij doet zich slechts indirect gelden door ons aan te drijven, om zus of zoo te handelen [1]), en ontheft ons niet van verantwoordelijkheid [2]).

Van niet minder gewicht is een andere verbetering van Aristoteles' theorie. Butler wil nl. de door herhaling van een bepaalde uitwendige beweging tot stand komende *lichamelijke* hebbelijkheid niet op ééne lijn gesteld hebben met de in ons zedelijk gedrag zich openbarende *geestelijke* hebbelijkheden. Ook de laatste zijn de vrucht van herhaalde handelingen, maar deze handelingen moeten voortvloeien uit een innerlijk beginsel. Zelfs is het niet bepaald noodzakelijk, dat zulke handelingen zich naar buiten openbaren. Zoo kan men de intentie en het wilsbesluit om het goede te doen reeds innerlijke daden noemen [3]).

Beginselen van het handelen worden niet alleen op zich zelf sterker door oefening, maar ook in betrekking tot de tegenovergestelde beginselen, waarvoor het een

---

dat reeds Hume en Bichat de verschillende uitwerking der herhaling op *de passieve toestanden* en *de actieve bewegingen* der ziel hebben aangewezen. Butler had hier in de eerste plaats vermelding verdiend.

1) Anal. I. v. 10.

2) Six Serm. IV. 3.

3) Anal. I. v. 7.

hebbelijkheid wordt, om zich aan de eerste te onderwerpen. Op deze wijze kan een in menig opzicht nieuw karakter gevormd worden [1]).

Blijkbaar dacht Butler in het voor ons liggende hoofdstuk der „Analogy" hoofdzakelijk aan de *Selbsterziehung* van den geestelijk mondigen mensch. De gang zijner redeneering leidde daar trouwens toe. De strekking van dit hoofdstuk in zijn geheel is, om in het gewone natuurverloop een analogie aan te wijzen voor deze ordening van het zedelijk Godsbestuur, dat het 's menschen aardsche leven bestemd heeft voor het vormen van een deugdzaam, vroom karakter, dat noodig zal zijn, om hiernamaals in den hemel te kunnen leven. Een treffende analogie vindt Butler in de bekende schikking der natuur, dat de jeugd de tijd is, waarin wij ons de kennis en capaciteiten hebben eigen te maken, die noodig zijn om op lateren leeftijd onze plaats in de maatschappij te kunnen innemen [2]). Op deze bekwaming voor een maatschappelijke positie valt de nadruk, terwijl het feit, dat onze jeugd ook voor onze zedelijke vorming van groot gewicht is op den achtergrond treedt, omdat anders de twee gevallen, die Butler noodig had voor zijn analogieredeneering, te veel waren ineengevloeid. Later, in een zijner gelegenheidspreeken ten behoeve der toen in Engeland nog maar korten tijd bestaande armenscholen, heeft hij echter aan het genoemde feit ten volle recht laten wedervaren.

Destijds was men nog vrij algemeen van gevoelen, dat arme kinderen recht hadden op levensonderhoud, en op niets meer. Daartegenover betoogde Butler, dat de op zulk een leest geschoeide armenzorg slechts half werk

---

1) § 12. 2) § 13—18.

verrichtte, aangezien een behoorlijke opvoeding voor het kind even noodig is als voedsel en deksel [1]). Hij motiveerde dit gevoelen vooral met twee argumenten. „Wanneer kinderen aan zich zelf worden overgelaten en aan de gidsen en gezellen, die zij kiezen of toevallig ontmoeten, dan leert de ervaring dat hun eerste indrukken en wijze van handelen zeer slecht zijn; en bijgevolg moeten ook hun hebbelijkheden, karakter en toekomstig gedrag zoo zijn" ..... „Anderzijds leveren de aangeboren volgzaamheid van kinderen, vóór zij bedrog leerden kennen, hun wantrouwen in zich zelf en natuurlijke eerbied voor groote menschen, die zij gevestigd vinden in een wereld, waar zij zelf vreemdelingen zijn, en tot wie zij hun toevlucht kunnen nemen om raad en bescherming, de beste gronden, om te verwachten, dat zij zulke indrukken zullen ontvangen en tot zulk een gedrag zullen aangedreven worden, als duurzame goede hebbelijkheden voortbrengen" [2]).

Butler acht het van uitnemend belang, dat de arme kinderen een vak leeren en intellectueel worden ontwikkeld [3]), maar het hoofddoel der armenscholen ligt hierin, dat zij tot deugdzame menschen worden opgekweekt [4]).

Strijden deze denkbeelden niet met die der „Analogy" over Selbsterziehung en vernieuwing van karakter, hart of geaardheid, welke woorden bij Butler synoniem zijn [5])? Een eenheid vormt wat hier en wat daar werd gezegd zeker niet, maar er behoeft toch, dunkt mij, geen strijd te worden aangenomen. De gedurende den kinderleeftijd

---

1) Six Serm. IV. 4. 2) § 1, 2. 3) § 14. 4) § 20.

5) Anal I. vi. 12. Note c. Volgens Dissert. II. 4 heeft men onder karakter te verstaan de vast en habitueel geworden practische principes.

ontstane hebbelijkheden dragen steeds in meerdere of mindere mate het karakter van dressuur, en zijn daarom nog geen deugden in den vollen zin des woords. Zij geven den geestelijk volwassene wel steun, maar geen beveiliging tegen de verzoekingen, waaraan hij blootstaat. De stelling uit de „Analogy", dat alleen vernieuwing van het hart die beveiliging schenkt [1]), kan dus zeer goed gehandhaafd blijven.

Reeds de recht geschapen mensch was niet ten volle beveiligd tegen het gevaar van verkeerd te handelen. Wel stonden alle deelen van zijn geestelijken aanleg tot elkaar in de juiste verhouding, d. w. z. in zulk een verhouding als het meest geschikt was voor de levensomstandigheden, waarin hij zou moeten verkeeren. Maar aangezien de bijzondere neigingen uit haar aard zich doen gelden, zoodra hare objecten binnen het bereik komen, zoo bestond het gevaar, dat hij die neigingen zou bevredigen, ook waar het geweten er zich tegen verzette. Groot was dit gevaar echter niet, omdat nog geen enkele verkeerde hebbelijkheid aanwezig was, en door herhaaldelijk de zwakke neiging tot zedelijk slechte daden te overwinnen had hij zich tot steeds hooger trap van veiligheid kunnen verheffen. Nu de menschen hun oorspronkelijke rechtheid verloren hebben en hun passies buitensporig geworden zijn door herhaalde schending van hun innerlijken aanleg — dat en in hoever hier erfelijkheid in het spel is, zegt Butler met geen enkel woord — hebben zij aan volmaking niet genoeg, maar het is noodig, dat zij vernieuwd worden. De verkeerde hebbelijkheden moeten verzwakt, de oorspronkelijke kracht

1) Anal. I v. 24.

tot zelfbeheersching moet hersteld, en het zedelijk beginsel tot hebbelijkheid versterkt worden. *Waakzaamheid*, *vastberadenheid* en *zelfverloochening* zijn hiertoe onmisbaar [1]). Langs dezen weg wordt allengs de *ware vrijheid* verkregen, waarvan Butler elders gewag maakt. Zij is een progressive state en haar voltooiing, ze moge in deze wereld bereikbaar zijn of niet, bestaat in die *volmaakte liefde*, waarvan Johannes spreekt en die, omdat zij het volkomen samenvallen van onzen wil met Gods wil in zich sluit, een toestand van de meest volstrekte vrijheid moet zijn [2]).

Noemde ik in den aanvang van dit geschrift Butler een aanhanger van den vrijen wil, thans is ons duidelijk gebleken, dat het geen indifferentia ad velle et nolle is, die hij voorstaat. „De goede mensch brengt goede dingen voort uit den goeden schat des harten, en de booze mensch brengt booze dingen voort uit den boozen schat", dit was de gedachte, die wij, in anderen vorm, bij Butler hebben teruggevonden. Men zou zelfs, met het oog op zijn leer van de hebbelijkheden, hem eerder tot de deterministen dan tot de indeterministen moeten rekenen, ware het niet, dat hij de totstandkoming der hebbelijkheden afhankelijk had gesteld van 's menschen eigen activiteit.

Gaarne erken ik veel waars in Butlers stelling, dat voor de vorming van een deugdzaam karakter, de mensch op eigen activiteit is aangewezen, en het lijdt geen twijfel, dat hij bij het verdedigen van deze thesis meer psychologisch inzicht toonde dan Aristoteles. Toch schijnt het mij toe, dat Butler wat al te licht over groote problemen is henengegleden. Het is hem, evenmin als iemand anders, mogen gelukken het ontstaan en de

---

1) § 27—30. 2) Six Serm. III. 3.

overwinning van het zedelijk kwaad begrijpelijk te maken. Vroeger wees ik er op, dat niet alle verkeerde neigingen zich laten verklaren als buitensporig geworden onschuldige affecten, en nu voeg ik er aan toe, dat vernieuwing van hart en karakter niet enkel de vrucht van oefening kan zijn. Trouwens Butler heeft in een ander gedeelte van de „Analogy" zelf verklaard, dat de bijstand van Gods Geest voor de vernieuwing onzer natuur onmisbaar is [1]). De boven weergegeven beschouwingen zouden zeker heel wat aan diepte gewonnen hebben, wanneer Butler was uitgegaan van de Christelijke leer der wedergeboorte uit Gods Geest, als voorwaarde van een wezenlijke vernieuwing des harten.

Het schijnt wel, dat in onzen tijd ook niet-theologen weer meer waarde hechten aan deze leer dan vroeger wel het geval was. Sigwart laat op de verklaring, dat het opkomen en de verbreiding van nieuwe idealen een der raadselachtigste verschijnselen in de geschiedenis is, dit woord volgen: „Der Begriff der Wiedergeburt ist nur der schärfste Ausdruck für einen Vorgang, der sich in kleinerem Massstabe überall wiederholt, und der von jeder ethischen Betrachtung vorausgezetzt werden muss, wenn sie selbst zu der sittlichen Entwicklung beitragen will" [2]).

---

1) Anal. II. i. 24. 2) Vorfragen der Ethik, S. 45.

HOOFDSTUK IV.

Verband van zedelijkheid en godsdienst.

Het streven naar de vrijmaking van de ethiek uit den knellenden band der theologie had zich in Engeland het eerst geuit in Baco's beantwoording van de vraag, welk van beide, *atheïsme* of *bijgeloof*, nadeeliger invloed op 's menschen zedelijkheid oefent [1]).

Shaftesbury heeft deze vraag weer opgenomen en nagenoeg hetzelfde antwoord gegeven als Baco. Volgens de „Inquiry concerning virtue" kan iemand door gewoonte of losbandigheid, onder begunstiging van atheïsme, zijn natuurlijk zedelijk besef verliezen, maar het blijkt niet, dat atheïsme op zich zelf oorzaak is van de waardeering eener zaak als edel en verdienstelijk, die het niet is. Bedorven godsdienst of bijgeloof doet evenwel tal van de meest vreeselijke, onnatuurlijke, onmenschelijke dingen voor uitstekend, goed en prijselijk doorgaan [2]).

Dat Butler de bovengenoemde vraag niet behandeld

---

1) Jodl. a. a. O. Bd. I, S. 93.

2) Book I. Part. III. Sect. 2. Dit oordeel van Shaftesbury steekt sterk af tegen de aesthetische waardeering van het bijgeloof bij zijn geestverwant, Goethe: „der Aberglaube ist die Poesie des Lebens". (Sprüche in Prosa, 184).

heeft zal wel hieraan liggen, dat zij hem te abstract en vooral, dat zij hem te weinig actueel toescheen. Butler had bij wat hij sprak en schreef in de eerste plaats zijn eigen tijdgenooten op het oog; hun brandende vraagstukken waren het voorwerp van zijn nadenken, hun groote dwalingen voor hem de prikkel tot krachtige bestrijding.

Men ziet in Butler gewoonlijk den verdediger van het geopenbaarde Christendom tegen de aanvallen der deïsten, en dat is hij blijkens het tweede deel der „Analogy" ook geweest. Maar boven merkte ik reeds op, dat hij zelf niet vrij is gebleven van deïstischen invloed, en veel krachtiger dan tegen de deïsten is zijn optreden tegen de „sceptics", die ook ten aanzien van den natuurlijken godsdienst twijfelden en aan dien twijfel het recht ontleenden, om te profaneeren en onzedelijk te leven [1]). Butler heeft ergens met zekere ironie aangaande deze categorie van menschen gezegd, dat er in hun oog maar één gevaar scheen te bestaan, nl. bijgeloof. De kortzichtigen! Alsof niet juist de verbreiding van hun atheïstische onzedelijkheid en hun spotten noodzakelijk aanleiding zouden geven tot nieuw bijgeloof. De groote massa toch omhelst, bij gemis aan waren godsdienst, van zelf bijna elk bijgeloof, dat zich bij hen komt aanmelden [2]). Voor iemand, die met zulk een bezorgdheid op de geestelijke stroomingen zijns tijds acht gaf, kon er weinig aantrekkelijks in gelegen

---

1) Uit de vóór de Analogy geplaatste Advertisement kan worden opgemaakt, dat het kwaad vooral in voorname kringen school. Het is trouwens bekend genoeg, dat de geestige, maar gewetenlooze Bolingbroke met zijn leerling Chesterfield hier een tijdlang den toon aangaven. Cf. Hettner, Geschichte der Englischen Literatur, zweite Aufl. S. 350, 411 ff.

2) Six Serm. I. 18.

zijn, om de verkieselijkheid van atheïsme boven bijgeloof aan te toonen. Nu zoovelen het atheïsme als den gewenschten vrijbrief voor de bevrediging hunner booze begeerten en hartstochten aangrepen, meende Butler met alle kracht den eisch van het geweten te moeten prediken. Op de vraag, of er voor hem, die in zake den godsdienst twijfelt of loochent, nog verplichting bestaat tot zedelijkheid — een vraag, die in zekeren zin een tegenhanger van Baco's vraag mag heeten — antwoordt Butler, dat ook voor zoo iemand de natuurlijke autoriteit van het geweten de intiemste, meest zekere en bekende verplichting bevat [1]). Hoewel langs een geheel anderen weg dan Baco en Shaftesbury, komt dus ook hij tot de erkenning van de mogelijkheid eener godsdienstlooze zedelijkheid.

Intusschen heeft geen der genoemde schrijvers er aan gedacht, *de groote waarde* te ontkennen, die het geloof aan God voor de zedelijkheid bezit. Volgens Shaftesbury is die waarde vooral hierin gelegen, dat het voorbeeld van een als voortreffelijk en beminnenswaard gedachten God tot navolging opwekt, en dat het besef van zijn voortdurend toezicht, zoowel de schaamte over schuldige handelingen als de eer van wel te doen, zelfs bij een onrechtvaardig oordeel van de wereld, versterkt [2]). Het is evenwel zeer de vraag, of van Shaftesbury's eigen Godsvoorstelling zoodanige invloed op het zedelijke leven is te verwachten. Immers laat het zich bezwaarlijk inzien, hoe men op pantheïstisch standpunt van het Goddelijk voorbeeld en toezicht (superintendency) kan spreken. In elk geval kunnen wij vaststellen, dat Shaftesbury, die

---

1) Pref. 21.

2) l. c. Sect. 3, cf. Fift. Serm. XI. 14.

zoo krachtig voor de zelfstandigheid der ethiek was opgekomen, den band tusschen godsdienst en zedelijkheid niet wilde prijs geven.

Ook Butler heeft zich bij verschillende gelegenheden zeer gunstig uitgelaten over de ethische waarde van den godsdienst. Naar zijn opvatting is godsdienst, hoewel kennis van, en geloof aan eenige fundamenteele waarheden onderstellend, een bepaalde gemoedsgesteldheid en dienovereenkomstig gedrag [1]). In „Fifteen Sermons" XIV beschrijft Butler die gemoedsgesteldheid als eenswillendheid met God; naar de actieve zijde is zij gehoorzaamheid aan, naar de passieve zijde resignatie in den goddelijken wil.

Op *resignatie* legde Butler bijzonderen nadruk, en dit stemt geheel overeen met zijne eenigszins sombere levensbeschouwing. Van de genietingen, die het aardsche leven den mensch biedt, had hij een zeer matigen dunk. Het algemeene doel, waarop wij bij onze reis door deze wereld zijn aangewezen is, om vooral te trachten aan ellende te ontsnappen en vrij te blijven van moeite, pijn en smart of verzachting hiervoor te vinden; om liever vrede en rust der ziel dan intens genot na te jagen [2]). Voor groote bevrediging en intens genot is dit leven niet bestemd. Nu is wel van nature het beginsel van resignatie in elk menschenhart aanwezig. Met verloop van tijd toch leert men berusten in menige smart en speent zich aan tal van wenschen, wier bevrediging buiten het bereik ligt [3]). Maar dit is nog geen godsdienstige resignatie. De religieuse mensch beschouwt den ganschen

---

1) Six Serm. IV. 7, 8.
2) Fift. Serm VI. 11.
3) VI. 4; XIV. 4.

onveranderlijken loop der dingen als de beschikking eener oneindige wijsheid en goedheid, en leeft in volkomen *vertrouwen* en *afhankelijkheid* [1]). Zelfs voorspoed geeft gelegenheid om het beginsel van resignatie in toepassing te brengen, omdat juist voorspoed buitensporige gedachten opwekt. Verbeelding is evenzeer een bron van ontevredenheid als welke uitwendige omstandigheid ook. Van veel meer gewicht is deze stemming echter onder rampspoeden, die de godsdienst ons leert beschouwen als komende uit Gods hand. Het is dan geen bukken voor bloote macht, maar zich onderwerpen aan wettige autoriteit [2]).

Gelijk religieuse berusting den mensch met zijn lot verzoent, zoo geeft *religieuse gehoorzaamheid* klem aan den eisch van het geweten. Butler wees daar op, toen hij aan het slot van den tweeden der „Six Sermons" de vaak misbruikte uitdrukking „om Gods wil" in bescherming nam. „Aan armen weldoen om Gods wil, is dit te doen in overeenstemming met de orde der natuur en met den wil en het voorbeeld van Hem, die er de Bestuurder van is, en in de dankbare herinnering, dat al wat wij hebben voortkomt uit zijne goedheid".

Onder de samenstellende factoren der godvruchtige gemoedsgesteldheid moet in de eerste plaats gerekend worden *de liefde tot God*. De liefde voor het zedelijk goede en de uit haar voortkomende liefde voor zedelijk goede karakters is eigen aan die wezens, die in zich zelf eenigen graad van werkelijke goedheid bezitten [3]). Deze liefde voor zedelijk goede karakters, waarvan gezegd

---

1) XVI. 5.

2) Anal. I. v. 37—39.

3) Fift. Serm. XIII. 3, 6, 8.

wordt, dat zij het beste deel van 's menschen natuur uitmaakt [1]), vindt haar adaequaat voorwerp onder menschen niet, maar wel in God, die als de volmaakt goede zelfs oneindig meer is dan haar adaequaat voorwerp [2]).

Omdat Butler in Gods volmaakte goedheid ook heiligheid opgesloten acht, zoo is, naar zijn gevoelen, God voor den mensch, met zijn gebrekkige deugd, mede voorwerp van *vrees*, met uitsluiting echter van slaafsche vrees [3]). Uitdrukkelijk verzet hij zich tegen Shaftesbury's bewering, dat slechts boosheid en niet goedheid ons vrees kan aanjagen. Hanteert boosheid het zwaard der gerechtigheid, dan is er blijkbaar grond, om op straffeloosheid te hopen voor de grootste misdaden, maar van goedheid kan zulks niet gehoopt worden, aangezien de reasons of things of het doel van het wereldbestuur straf eischen [4]). Butler heeft dan ook de vreeze Gods als een niet gering te schatten drangreden tot plichtsvervulling erkend, en de noodzakelijkheid ingezien, dat in een wereld als de onze den menschen dikwijls de overweging van hun verantwoordelijkheid aan God worde te binnen gebracht [5]).

Van de leer der theologische utilitariërs, die in de overweging der hiernamaals te verwachten belooning of straf het eenig motief tot alle zedelijkheid zagen, is hij evenwel nooit gediend geweest. Onder de uit den godsdienst voortvloeiende drangredenen tot zedelijkheid heeft hij zeer zeker bovenaan gesteld de liefde tot God, die,

---

1) XIV. 17.
2) XIII. 3; XIV. 9.
3) XIV. 2.
4) Pref. 25.
5) ibid. § 38.

gelijk hij met volkomen recht opmerkt, te krachtiger wordt, naarmate zij meer, ten gevolge van de ons persoonlijk bewezen weldaden, het karakter draagt van dankbare wederliefde tot God [1]). Dat het niet een vaag, optimistisch Voorzienigheidsgeloof, maar bepaaldelijk het positieve Christendom is, waaraan dit motief zijn volle kracht ontleent, heeft Butler niet verzwegen. Men lette maar eens op den volgenden passus uit de „Six Sermons". Nadat hij uitvoerig gehandeld heeft over de verplichting, die op de rijken rust, om de armen voor te gaan in een deugdzaam leven, gaat de prediker aldus voort: „Ons natuurlijk verstand moet al deze dingen beamen, maar het is vooral het Christendom, dat ze ons op het geweten drukt. En het Christendom, meer zijnde dan een bedeeling van goedheid, in den algemeenen zin des woords, aangezien het de bedeeling is van vergiffenis, genade en gunst aan Gods zijde, verhoogt op bijzondere wijze onze verplichtingen tot onderlinge liefde. Hierin is de liefde Gods jegens ons geopenbaard, dat Hij zijnen Zoon gezonden heeft tot eene verzoening voor onze zonden. Geliefden, indien God ons alzoo lief heeft gehad, zoo zijn ook wij schuldig elkander lief te hebben" [2]).

Jammer dat Butler zoo schuchter is met zijn waardeering van den positieven Christelijken godsdienst. Tot tweemalen toe preekt hij over de liefde tot God, zonder er met een enkel woord van te reppen. Uit zulke preeken waait ons de ijle lucht der 18e eeuw tegen.

Shaftesbury's godsdienst was geestdriftige bewondering van de schoonheid der natuur. Bij Butler is die geest-

---

1) Fift. Serm. XIII. 16.

2) II. 14.

drift bekoeld; de aarde is niet de plaats voor intense genietingen, noch voor harmonieuse levensontplooiing, maar een tooneel van veel lijden en strijden, waardoor de mensch kan gelouterd worden voor een betere wereld. De natuur openbaart ons God niet in het allerbeminnelijkste karakter van oneindige, absolute goedheid, maar in het karakter van een rechtvaardigen bestuurder [1]). Wat Butlers opvatting van religie op deze wijze aan *zedelijken ernst* wint, is waarlijk niet gering te schatten, maar het verlies aan *geestdrift* wordt hierdoor niet ten volle vergoed. En toch kunnen die beide, zedelijke ernst en geestdrift, samengaan; dat bewees Paulus, door wiens klacht over het zuchtende schepsel ten slotte de jubelzang henenbreekt: „Wie zal ons scheiden van de liefde van Christus". De oorzaak van het weinig bezielende in Butlers prediking zal, behalve aan zijn melancholisch temperament, wel hieraan moeten worden toegeschreven, dat zij niet de blijde boodschap: „God was in Christus de wereld met zich zelven verzoenende" tot grondthema, maar slechts tot zwak nevenmotief had.

Met deze opmerking wil ik volstrekt niet te kort doen aan Butlers verdienste ook met betrekking tot het vraagstuk van het verband van zedelijkheid en godsdienst. Wat hij hierover leerde, kan aldus worden samengevat: de zedelijkheid bereikt haar hoogtepunt in, en ontleent sterke drijfveeren aan den godsdienst.

---

1) Anal. I. III. 3.

SLOTWOORD.

Ten besluite nog enkele opmerkingen met betrekking tot het boven verhandelde.

Reeds meermalen zijn Butlers ethische denkbeelden besproken, en bij het samenstellen van dit geschrift is een dankbaar gebruik gemaakt van het door anderen in duistere quaesties ontstoken licht. Met name de door Sidgwick scherp in het oog gevatte onderscheiding tusschen psychologisch en egoïstisch hedonisme heeft ons een klaarder inzicht verschaft in het stelsel van onzen moralist. Met polemiek tegen mijns inziens onjuiste beschouwingen en beoordeelingen van Butler liet ik mij niet in. 't Was mij te doen, om eenvoudig Butlers ethiek weer te geven, zooals ik haar verstond. Uit de aangevoerde bewijsplaatsen kan ieder nagaan, welke grond voor mijn opvatting bestaat.

Thans wil ik echter de aandacht vestigen op een paar uitspraken van reeds vroeger vermelde geleerden, die mij tot eenige tegenspraak prikkelen. Leslie Stephen heeft het stelsel van Butler uiterst verward en onsamenhangend genoemd [1]). Dat is veel te sterk gesproken. Uit

1) History of English Thought, Vol. II. p. 54.

den aard der zaak bevatten de „Sermons" geen gesloten systeem. Ook valt het niet te ontkennen, dat Butler zoowel in zijn ethische als in zijn algemeen-wijsgeerige denkbeelden soms contraire beschouwingen poogt aaneen te hechten — (hij is trouwens de eenige niet in wiens wijsbegeerte botsingen zijn waar te nemen tusschen tegengestelde geestelijke stroomingen). Maar dit neemt niet weg, dat ééne zienswijze bij Butler de overheerschende is, en dat deze met voldoende duidelijkheid valt te onderscheiden.

In die onderscheiding schiet dunkt mij Jodl te kort, als hij beweert, dat Butlers ethiek een overgangstrap vormt van de intuïtieve ethiek naar de theologische utiliteitsmoraal [1]). De wegbereider van laatstgenoemd stelsel, een eigenaardige vorm van egoïstisch hedonisme, is Locke geweest, niet Butler. Waar deze de redelijke zelfliefde als zelfstandig moraalprincipe erkende, stelde hij er toch altijd het geweten nog naast; op tal van plaatsen blijkt Butler evenwel een ander gevoelen toegedaan, nl. dat een behoorlijke zelfverzorging tot den inhoud des gewetens behoort. Zoo slecht de laatste zienswijze met de eerste overeenstemt, zoo goed past zij in Butlers totaalbeschouwing. In de leer van het supremaat des gewetens en van het verband van zedelijkheid en godsdienst doet hij zich kennen, niet als een halven bondgenoot, maar als een beslisten vijand van het theologisch utilitarisme.

Juist hierop moet bij een bespreking van Butlers ethiek de nadruk vallen, dat het hedonistisch gezichtspunt, hetwelk feitelijk ook in Shaftesbury's en Hutchesons welwillendheids-theorie nog de overhand heeft, terugwijkt voor een hoogere opvatting van het zedelijke. Bij Butler

1) a. a. O. Bd. I, S. 192.

is het doel der zedelijkheid niet zoozeer in de grootst mogelijke welvaart van de meesten gelegen, als wel in de verwezenlijking van intuïtief gekende idealen (gerechtigheid, waarheid, liefde), en niet zoozeer in het geluk van den individu, als wel in zijn volmaking[1]). De vorming van een deugdzaam, vroom karakter is volgens hem een Selbstzweck en op haar loopt gansch zijn teleologische beschouwingswijze uit.

Er is dan ook onder de Engelsche moralisten der 18e eeuw, met uitzondering van Price, niemand, die met zooveel recht een voorlooper van Kant zou kunnen heeten als Butler. Hiervoor pleit nog inzonderheid zijn toenemende waardeering van 's menschen wil, hoewel hij niet, als Kant, het gebied van 't zedelijke voor de inwerking van de affecten afsluit. Een voornaam punt van verschil vormt voorzeker de door Butler gevolgde psychologische methode. Wij hebben niet verheeld de gebreken, die deze methode aankleven. Hare vruchtbaarheid dankte zij aan de met haar verbonden teleologische beschouwingswijze, wier grondslag echter in de ervaring niet kan gelegen zijn. Dat de psychologische methode bovendien noodig heeft aangevuld te worden met de historische is eerst in deze eeuw helder ingezien, en waar dit geschiedt kan o. a. de waarde van den positieven Christelijken godsdienst beter tot haar recht komen dan bij Butler het geval was. Het ligt natuurlijk niet in mijn bedoeling, te ontkennen, dat de Christelijke levensbeschouwing een uitnemenden invloed heeft geoefend op de zedekunde van den vromen bisschop. Integendeel meen ik, dat het aan haar is te danken, dat hij evenzeer voor het optimisme

---

1) Cf. Selby-Bigge, o. c. Introd. § 27.

van Shaftesbury als voor het cynisch pessimisme van Mandeville bleef gevrijwaard.

Niet slechts ten aanzien van de zooeven door mij genoemde hoofdzaak, maar ook met betrekking tot détails heeft de wetenschap der zedekunde iets te danken aan dezen theoloog. Tegenover de miskenning, waaraan de theologische moralisten vaak blootstaan, mag wel eens gewezen worden op mannen als Butler, die getoond hebben, dat de beoefening der zedekunde ook en niet het minst bij theologen in goede handen kan zijn.

STELLINGEN.

I.

Voor de verklaring van het Israëlitisch profetisme is het aannemen van eene rechtstreeksche Godsopenbaring onmisbaar.

II.

Het verdient geen aanbeveling, om met König („Der Offenbarungsbegriff des alten Testamentes" 1882) het kenmerk van de werkelijkheid eener rechtstreeksche Godsopenbaring aan de profeten in hare zinnelijke waarneembaarheid te zoeken.

III.

Het Anabaptisme is een voortzetting van de tegen de verwereldlijking der Kerk gerichte oppositie, die in de tweede helft der middeleeuwen op Katholieken bodem had wortelgeschoten.

IV.

De voorstelling, die H. Alting in zijn Historia ecclesiastica Palatina heeft gegeven van het ontstaan van den Heidelbergschen Catechismus, als zou hij zijn samengetrokken uit twee ontwerpen van Ursinus en een van Olevianus, is waarschijnlijk slechts ten deele overeenkomstig de historie.

V.

Er bestaan nog te veel principiëele verschilpunten tusschen Oud-Katholieken en Protestanten, dan dat het voorshands tot een unie tusschen die beide zou kunnen komen.

VI.

De door Grenfell en Hunt in 1897 uitgegeven Λόγια Ἰησοῦ zijn waarschijnlijk ontleend aan het „Evangelie der Egyptenaren".

VII.

In N° 5 der genoemde Λόγια zijn twee spreuken, die oorspronkelijk niet bijeen behoorden, verbonden.

VIII.

In Psalm LXXXII zijn met den naam אלהים aangeduid goddelijke wezens, wien Jahve de handhaving van het recht op aarde heeft toevertrouwd.

IX.

Het is aan Blass niet gelukt, het ontstaan van den z. g. Westerschen tekst van het Lukasevangelie en van de Handelingen der Apostelen op bevredigende wijze te verklaren.

X.

Men leze in Handelingen XVI, 12: πρώτης μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις, κολωνία.

XI.

De kritiek, die M. Arnold („Last essays on church and religion" 1877, p. 62 ff.) op Butlers ethiek heeft geoefend, schiet te kort in waardeering.

XII.

Ten onrechte noemt E. Pfleiderer („Empirismus und Skepsis in Dav. Hume's Philosophie" 1874 S. 257) Hutcheson den Engelschen Kant.

XIII.

Hume's bewering, dat het theologen met een philosophenmasker zijn geweest, die de onderscheiding van vrijwillig en onvrijwillig handelen in de ethiek hebben binnengevoerd („Inquiry conc. the principles of morals",

Appendix IV), wordt door het derde Boek van de „Ethica Nikomacheia" afdoende weerlegd.

XIV.

Ed. von Hartmann bouwt de stelling, dat de mensch van nature egoïst is („Phänomenologie des sittl. Bewusstseins" 1879, S. 4), op de onhoudbare theorie van het psychologisch hedonisme.

XV.

Calvijns leer, dat de poenitentia deel uitmaakt van het Christelijke leven, doet beter dan Luthers latere zienswijze over de poenitentia, den ethischen factor in het Christelijke leven tot zijn recht komen.

XVI.

De oude canon: *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali* bevat eenvoudig tautologie.

XVII.

Het is een miskenning van de Christelijke zedeleer, wanneer men het voorstelt, alsof haar beginsel in het theologisch utilitarisme gelegen zou zijn.

609.5
B986.9
W394j

WEEDA, Willem
Joseph Butler als zedekundige beschouwd en gewaardeerd.